

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT COMMUNIO

PROCESSED

NOV 10 1995

GTU LIBRARY

Kirche – Staat – Gesellschaft

- | | |
|-----------------------|--|
| Peter Stilwell | Gott und der Kaiser |
| Jože Pucelj SJ | Kirche und Staat |
| Manfred Spieker | Christentum und freiheitlicher
Verfassungsstaat |
| Eberhard Straub | Weltliche Macht und göttliche Herrlichkeit |
| Siegfried Wiedenhofer | Politische Theologie vor neuen Aufgaben |

Perspektiven

- | | |
|-----------------|---|
| Hans Thomas | Ist eine internationale Bevölkerungspolitik
nötig? |
| Curt Hohoff | John Donne, metaphysischer Dichter |
| Elisabeth Hurth | »Ökumene« im TV |

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT »COMMUNIO«

herausgegeben von

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ · PETER HENRICI SJ
WALTER KASPER · KARL LEHMANN
NIKOLAUS LOBKOWICZ · HANS MAIER
OTTO B. ROEGELE · CHRISTOPH SCHÖNBORN OP

Redaktionsbeirat:

MICHAEL FIGURA · EBERHARD STRAUB

Schriftleitung:

MAXIMILIAN GREINER

Kirche – Staat – Gesellschaft

- | | | |
|-----------------------|-----|---|
| PETER STILWELL | 289 | Gott und der Kaiser |
| JOŽE PUCELJ SJ | 302 | Kirche und Staat |
| MANFRED SPIEKER | 311 | Christentum und freiheitlicher Verfassungsstaat |
| EBERHARD STRAUB | 326 | Weltliche Macht und göttliche Herrlichkeit |
| SIEGFRIED WIEDENHOFER | 338 | Politische Theologie vor neuen Aufgaben.
Das Verhältnis von Religion und Politik und die
gegenwärtigen Globalisierungstendenzen |

Perspektiven

- | | | |
|-----------------|-----|--|
| HANS THOMAS | 350 | Ist eine internationale Bevölkerungspolitik nötig? |
| CURT HOHOFF | 366 | John Donne, metaphysischer Dichter |
| ELISABETH HURTH | 374 | »Ökumene« im TV. Beobachtungen zur
entkonfessionalisierten Unterhaltungsreligion
deutscher Pfarrerserien |
| | 384 | In eigener Sache |

PETER STILWELL · LISSABON

Gott und der Kaiser

Spannungen zwischen Religion und Politik, zwischen Gott und dem Kaiser, gab es immer schon. Als vor einigen Monaten Eduard Balladur, damals noch französischer Premierminister, auf die Enzyklika *Evangelium Vitae* angesprochen wurde, rechtfertigte er sich – einerseits in Respekt gegenüber Johannes Paul II. und andererseits in der Überzeugung, daß »die Gesetze der Republik für jeden gelten und von allen geachtet werden sollen« – mit der Bemerkung: »Jedem seine Aufgabe. Der Papst hat recht, wenn er an die großen moralischen Prinzipien erinnert, und meine Regierung hat recht, wenn sie wohlbegründete Gesetze erarbeitet. So haben wir ein vernünftiges Gesetz zur medizinischen Ethik verabschiedet, das uns verpflichtet, Menschen vor AIDS zu schützen, indem wir den Gebrauch von Präservativen fördern. ›Gebt dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist.«¹

Nicht nur Politiker werden durch einzelne Aussagen der Enzyklika von Unbehagen befallen. In seinem Kommentar zu jenen Aussagen des päpstlichen Lehrschreibens, die die Legitimität einer demokratischen Regierung von deren Anerkennung des Sittengesetzes abhängig machen, wirft Alain Woodrow dem Papst unter Berufung auf Balladur eine Unnachgiebigkeit vor, die »den Kern unserer westlichen Demokratien in Frage stelle«.²

Diese Bewertung ist übertrieben. Und doch finden wir bei vielen Katholiken, die mit der negativen Einschätzung unserer westlichen Gesellschaft, wie sie der gegenwärtige Papst zunehmend äußert, nicht einverstanden sind, ähnliche Reaktionen. Mir scheint, daß im Zusammenhang unseres Themas wenigstens vier Fragen relevant sind:

– Entspricht das von den Massenmedien vermittelte Bild, nach dem der Papst den Pluralismus westlichen Demokratien mißbillige oder nicht verstehe, der Realität?

PETER STILWELL, 1946 geboren, Habilitation 1993, ist Professor an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität in Lissabon und gehört zur portugiesischen Redaktion der »Communio«. Den Beitrag übertrug Maria Inês de Andrade aus dem Portugiesischen.

- Wenn der Papst behauptet, daß »der Wert der Demokratie [mit den Werten] steht und fällt, die sie verkörpert und fördert« (EV 70), wer ist dann seiner Ansicht nach befugt, besagte Werte zu definieren, selbst für den Fall, daß sie u.U. miteinander kollidieren, und darüber hinaus zu beurteilen, ob sie in Recht und Kultur eines Landes richtig umgesetzt werden?
- Kommen die Forderungen des Papstes nicht dem Anspruch der kirchlichen Autorität gleich, die Realität einer politischen Verfassung, auch die einer Demokratie, zu beurteilen und ihr die moralische Legitimität zu- bzw. abzusprechen?
- Sollte nun dies die Sichtweise des Papstes sein, steht sie dann nicht im Widerspruch zu jenem Jesuswort, auf das sich Balladur beruft: »Gebt dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist«?

1. Gott geben, was Gottes ist

Genau genommen impliziert die Aussage Jesu, die gerne dann zitiert wird, wenn es zwischen weltlicher und kirchlicher Macht zu Differenzen kommt, nicht, wie häufig angenommen, die Trennung von Staat und Kirche.

Vergegenwärtigen wir uns den Zusammenhang. Jesus wird eines Tages aufgefordert, die Rechtmäßigkeit der Steuerzahlung an den Kaiser zu beurteilen; er bittet um einen Denar. Das Geldstück, mit dem Bildnis des Kaisers Tiberius und der Inschrift *Tiberius Caesar divi Augustii filius Augustus* versehen, verletzte das Empfinden seiner jüdischen Gesprächspartner nicht nur deshalb, weil im eigenen Land das Geld einer Besatzungsmacht im Umlauf war und an einen heidnischen Kaiser Steuern entrichtet werden mußten. Hinzu kam vielmehr die religiöse Empörung, die mit dem Epitheton »göttlich« provoziert wurde, das sich nicht auf den Gott Israels, sondern auf den Kaiser richtete. Jesus nun scheint mit diesen Gefühlen zu spielen, wenn er antwortet: »Gebt dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist.«

Dieses Wort läßt mehrere Interpretationen zu: »Dem Kaiser geben, was des Kaisers ist«, könnte zunächst einmal auf die Forderung nach einer gewissen Gleichgültigkeit allem Materiellen gegenüber zielen, wenn man es auf dem Hintergrund eines anderen Jesuswortes liest, nämlich dem von der Unmöglichkeit, zugleich Gott und dem Mammon zu dienen (Mt 6,24). Eine erste Deutung könnte also sagen: »Wenn ihr Gott dienen möchtet, dann sorgt euch nicht um diese Belanglosigkeiten und gebt das Geld dem ›Gott‹ des Geldes zurück«; oder prosaischer: »Widmet euch den Dingen, die wirklich wichtig sind – der Religion – und

nehmt die Gesetze hin, die die zweitrangigen Angelegenheiten der Welt regeln.«

Aber die Frage, die Jesus gestellt wird, zielt konkreter auf die Zahlung von Steuern an den Kaiser – und wird damit eminent politisch. Daß hieße, Jesu Antwort wäre in etwa wie folgt zu verstehen: »Wenn bei uns vom Kaiser geprägtes Geld im Umlauf ist, dann liegt es nahe, daß es der Kaiser ist, der die politischen und wirtschaftlichen Grundlagen garantiert, von denen auch wir profitieren. Geben wir also dem Kaiser die Mittel, die er braucht, um uns gute Dienste zu erweisen.« Diese Deutung ist bis heute aktuell; sie war schon immer die moralische Begründung für die Pflicht des Christen, Steuern zu zahlen – also für eine uralte Pflicht, die manch schlecht informierter Journalist für eine Neuerung des Weltkatechismus hielt.

Doch auch diese Interpretation befriedigt noch nicht vollkommen. Die sprachliche Parallelsetzung von Kaiser und Gott impliziert nur scheinbar auch eine inhaltliche Entsprechung. Doch die Zuhörer Jesu wissen, daß der Kaiser Gott nicht gleichgestellt werden kann, und entsprechend bewertet Jesus politische und geistige Macht nicht als ebenbürtig. Im Kontext biblischer Tradition ist klar, daß alle Macht nur einen einzigen Grund hat, nämlich Gott. Wenn man auf diesem Hintergrund die Antwort Jesu tiefer reflektiert, dann wird man sich plötzlich der Forderung nach einem radikalen Gehorsam gegenüber Gott bewußt. Weil Gott alles gehört ... sogar der Kaiser ... Dem Kaiser geben, was des Kaisers ist, bedeutet, ihm das mit seinem Abbild versehene Geld zurückzugeben, damit er die Verwaltung, die Handels- und Friedensverbindungen, die vom Geld repräsentiert werden, aufrecht erhalten kann. Gott aber zu geben, was Gottes ist, bedeutet, daß dem Kaiser letztlich die absolute Macht entzogen ist, die er für sich selbst in Anspruch nimmt.

Dies alles ist kein theologisches Novum. Bereits die prophetische Tradition zeugt von der Spannung, die in der Antwort Jesu sichtbar wird. Die Könige Israels wurden »die Gesalbten« genannt, die Erwählten Gottes. In dem Maße, in dem sie ihre Berufung, für das auserwählte Volk zu sorgen, treu nachkamen, erfüllte sich an ihnen auch in den Augen des Volkes, was einst David versprochen worden war: »... dann will ich deinen Nachkommen nach dir, der aus deinem Leibe hervorgeht, einsetzen ... Ich will ihm Vater und er soll mir ein Sohn sein« (2 Sam 7,12–14).

Das babylonische Exil im 6. vorchristlichen Jahrhundert bedeutet für das theologische Verständnis politischer Macht nun insofern einen tiefgreifenden Einschnitt, als der Prophet verkündet, Gott werde seine Herrschaft über das Volk nun durch einen heidnischen Herrscher ausüben. »So spricht Jahwe zu Cyrrus, seinem Gesalbten«, verkündet Je-

saja, und er schockiert sein Volk durch die Identifizierung des persischen Königs mit dem erwarteten Messias (Jes 45). – Diese Tradition greift Jesus wieder auf, als er zu Pilatus sagt: »Du hättest keine Macht über mich, wenn sie dir nicht von oben gegeben wäre« (Joh 19,11).

Diese Macht bedeutet keine Willkür, sondern hat ein deutliches Ziel. Es geht um das Gemeinwohl und das Seelenheil aller, wie Paulus in seinem Brief an die Römer schreibt:

»Jedermann ordne sich der obrigkeitlichen Gewalt unter; denn es gibt keine Gewalt, die nicht von Gott ist. Die bestehenden (Gewalten) sind von Gott angeordnet. Wer sich daher der Gewalt widersetzt, widersetzt sich der Anordnung Gottes; die sich aber widersetzen, ziehen sich selbst das Gericht zu. Nicht das gute Werk hat Grund, die Obrigkeit zu fürchten, sondern nur das böse. Du willst die Gewalt nicht fürchten müssen? Dann tue, was recht ist, und du wirst von ihr Lob erhalten. Denn sie ist für dich Gottes Dienerin für das Gute. Wenn du aber Böses tust, so fürchte, denn nicht umsonst trägt sie das Schwert. Ist sie doch Dienerin Gottes, Rächerin zum Zorn für den, der Böses tut. Darum ist es geboten, sich zu unterwerfen, nicht nur um des Zornes, sondern auch um des Gewissens willen.

Deshalb bezahlt ihr ja auch Steuern; denn Gottes Diener sind sie, wenn sie beharrlich diesem Amt obliegen. Gebt allen, was ihr schuldig seid: Steuer, wem Steuer, Zoll, wem Zoll, Furcht, wem Furcht, Ehre, wem Ehre.

Bleibt niemandem etwas schuldig, es sei denn die gegenseitige Liebe. Denn wer den andern liebt, hat das Gesetz erfüllt« (Röm 13,1–8; Hervorhebung vom Autor).

Paulus bietet seinen Lesern die Möglichkeit, sich der Unterwerfung vor der gefürchteten politischen Macht zu entziehen, ohne mit ihr in Konflikt geraten zu müssen. Derjenige, der glaubt, anerkennt die weltliche Autorität, *weil und insofern* sie »Gottes Dienerin für das Gute« ist. Der »Gewalt« soll der notwendige Tribut gezollt werden, damit sie für das Wohl der Gemeinschaft sorgen kann. Unterwerfung kann es daher gar nicht geben. Die Anerkennung weltlicher Macht ist nicht Ergebnis erzwungener Verpflichtung, sondern eine Form, dem Willen Gottes auch im öffentlichen Leben zu entsprechen.

Eine bemerkenswerte und elegante Lösung, die Paulus den Römern aufzeigt. Indes könnte der Verdacht aufkommen, Paulus, selbst römischer Bürger, lasse sich von den unbestreitbaren Vorzügen des Imperiums hinreißen, ohne die realen und potentiellen Schwachstellen dieses Machtgefüges zu berücksichtigen, obwohl er doch in einer früheren Passage desselben Briefes ausdrücklich auf die Sünde in der Welt eingegangen war.

Eine andere Schrift des Neuen Testaments identifiziert weltliche Macht – und namentlich die des römischen Imperiums – mit der Bestie der Endzeit und relativiert damit die optimistische Einschätzung des Völkerapostels: die Apokalypse. Denn wenn es wahr ist, daß »es keine Macht gibt, die nicht von Gott ist« und wenn eine Macht, die Gott dient, göttlich gesalbt ist, dann ist auch wahr, daß alle menschliche Macht durch ihre Inhaber von ihrem letzten Ziel abgelenkt und sich zum Antichristen oder zu einer in sich selbst verschlossenen totalitären Macht wandeln kann. »Dem Kaiser geben, was des Kaisers, und Gott geben, was Gottes ist«, erscheint dann als ein Aufruf zu kritischer Distanz. Denn letzter Orientierungspunkt allen menschlichen Handelns ist die Beziehung zu Gott. Also sollte man der kaiserlichen Macht in der Erfüllung ihrer Aufgaben für die Gemeinschaft nur dann folgen, wenn sie als »Dienerin Gottes zum Guten« wirkt – sollte der Kaiser sich aber gegen Gott stellen, so muß man sich ihm verweigern, um Gott weiterhin dienen zu können.

2. Menschliche Autorität und Theokratie

Alain Woodrow, dessen Überlegungen zu *Evangelium Vitae* wir zum Ausgangspunkt nahmen, schließt seine Ausführung mit der Folgerung: »Gott und der Kaiser – oder zumindest jene, die in ihren Namen sprechen – hatten immer Schwierigkeiten, sich miteinander auszusöhnen. Jede Seite versucht ständig, die andere zu vernichten. Fundamentalismus aber führt zur Theokratie, und die Theokratie ist der Erzfeind der Demokratie.«

Woodrow sieht zwei Mächte, die miteinander ringen – eine spricht im Namen Gottes, die andere im Namen des Kaisers. Das entschiedene Streben nach politisch-religiöser Macht setzt er mit »Fundamentalismus« gleich.

Es ist unwahrscheinlich, daß Jesus den Kaiser gegen Gott stellen wollte. Noch unwahrscheinlicher ist eine Dichotomie von Kaiser und Kirche. Es wäre eine fragwürdige Theologie, Gott und die Kirche gleichzusetzen, und im Blick auf das Jesuswort wäre es ein Anachronismus, der die gestellte Frage überdies nicht beantworten würde. Im Handeln Jesu spricht nichts für eine Vorwegnahme der politischen Forderung nach der Trennung von Staat und Kirche. Wir können allenfalls spekulieren, ob Jesus Gott, repräsentiert von den Autoritäten des Judentums, und den Kaiser, vertreten von einer imperialen Gewalt, gegenüberstellen wollte. In diesem Fall wäre seine Antwort nur vernünftig: »Zahlt dem Kaiser die Steuer, die ihm zukommt, aber vergeßt darüber nicht, auch den Bei-

trag für den Tempel zu entrichten.« Die Logik des Evangeliums scheint allerdings eine andere zu sein.

»Theokratie«, so das Nachschlagwerk, »ist die Herrschaft einer Nation, deren Führer der priesterlichen Klasse angehören.« Man muß Woodrow zustimmen, wenn er meint, eine Demokratie unter priesterlicher Herrschaft sei kaum vorstellbar. Das gilt auch für den Fall, daß sich diese Herrschaft auf eine Institution wie ein Verfassungsgericht beschränken würde, um die Legitimität von Gesetzen auf der Grundlage des Sittengesetzes zu überprüfen.

Nach biblischer Tradition wäre der Begriff »Theokratie« eher im etymologischen Wortsinn zu verstehen. So erklärt Paulus im zitierten Text, daß alle soziale Gewalt letztlich von Gott ausgehe. Dieses theologische Verständnis läßt sich durchaus mit der Vielzahl von Entwicklungen vereinbaren, durch die sich diese gottgebene Macht im Laufe der Jahrhunderte menschlich konstituierte. Obwohl die ganze biblische Tradition theokratisch ist, läßt sie sowohl die frühe patriarchalische Organisation als auch die charismatische Macht des Moses und der Richter, die Wahl Davids zum König Israels durch die Ältesten »aller Stämme« (2 Sam 5), das System der dynastischen Nachfolge und die Palast-Staatsstreiche als Höhepunkte der Übergabe politischer Macht innerhalb der Königreiche Israel und Juda zu. Zugleich widerspricht der Gedanke der Theokratie einem menschlichen Absolutheitsanspruch, also auch einem »Fundamentalismus«, der sich das Recht herausnimmt, im Namen Gottes zu sprechen und zu handeln – die absolute Transzendenz Gottes schließt dies aus. Zwar kommt es im Laufe der Zeit in Israel zu einer Aufteilung der Macht, doch ist auch die Summe aller Gewalten nichts anderes als Vermittler des göttlichen Willen. Gott berief die Mächtigen, wann und wie er wollte, um zum rechten Zeitpunkt seine Pläne zu offenbaren und in die Geschichte seines Volkes einzugreifen. In diesem Sinne erwählt er Melchisedek und Balaam, beruft er die Propheten und salbt mit seiner Macht Cyrus, den Perserkönig.

Aus biblischer und christlicher Perspektive bedeutet Theokratie also nicht Herrschaft einer Priesterkaste, sondern absolute Herrschaft Gottes. Alle, die nach dem Abbild des Schöpfers erschaffen sind, werden dazu berufen, am Werk der Schöpfung und der Erlösung mitzuwirken. In Gehorsam und Rebellion offenbart sich im Handeln von Königen und Priestern, von Propheten und Schriftgelehrten, von Männern, Frauen und Kindern die Herrschaft Gottes. Der göttliche Wille aber offenbart sich in der sittlichen Ordnung, die alle ohne Ausnahme verpflichtet.

3. Demokratie und Sittengesetz

Im Gegensatz zu Woodrow ist sich João Carlos Espada, der sich selbst als liberalen Agnostiker bezeichnet, der Bedeutung des Sittengesetzes und der Religion für eine demokratische Gesellschaft bewußt. Am Beispiel der Vereinigten Staaten konstatiert er, es sei eine der wichtigsten Aufgaben der Religion, daß »... sie die politische Macht begrenzt und den säkularen Despotismus verhindert. (...) die amerikanischen Bürger glaubten nicht nur an die Teilung der säkularen Macht in Exekutive, Legislative und Judikative. Sie glauben auch, daß diese drei Mächte gemeinsam die absolute Macht nicht umfassen können. Es gibt ein höheres sittliches Gesetz, das die säkulare politische Macht begrenzt und zur Rechenschaft zieht. (Das ist eine erste Erklärung dafür, warum in den Vereinigten Staaten die Volkssouveränität nicht die Freiheit bedroht, im Gegensatz zu dem, was in der Französischen Revolution geschah, die unglücklicherweise beschloß, daß alles, was sich aus der Volkssouveränität ergeben sollte, gerecht sei.)«³

Johannes Paul II. hat jene im Blick, die von vornherein das Konzept ablehnen, der Staat könne ein sittliches Gesetz bzw. einen einheitlichen ethischen Maßstab anerkennen, um ihn seinen Bürgern aufzuoktroyieren – einen Maßstab, der über jenes ethische Minimum hinausgeht, das »sich darauf beschränkt, der Freiheit jedes einzelnen weitestmöglichen Raum zu garantieren mit der einzigen äußeren Einschränkung, den Raum von Autonomie nicht zu verletzen, auf den jeder andere Bürger ein Recht hat« (EV 69). Die »Wurzel« dieser Haltung, so der Papst, ist ein »ethischer Relativismus«, der im Namen von Toleranz und gegenseitiger Achtung sogar die Idee »sittlicher Normen, die als objektiv und bindend« angesehen werden, ablehnt, weil man sie als Quelle von Autoritarismus und Intoleranz auszumachen meint.

Schon Paul VI. hatte auf dieses Vorurteil hingewiesen. Damals umschrieb er es als »liberale Ideologie, die die individuelle Freiheit zu rühmen meint, sie für unbeschränkt hält und mit dem einzigen Ziel des Interesses und der Macht stimuliert. Andererseits hält sie die soziale Solidarität für eine autonome Konsequenz der individuellen Initiative und nicht für ein Ziel und ein höheres Kriterium des Wertes der sozialen Organisation« (*Octogesima Adveniens* 26). Gegenwärtig, im Zeitalter der sog. Postmoderne, stellt man fest, daß die wirtschaftliche, politische und kulturelle Entwicklung für diese Ideologie besonders empfänglich macht. Die »Flexibilisierung« der Arbeit und der damit einhergehende Verlust an Solidarität, die Internationalisierung der Wirtschaft mit ihrem Güter- und Informationsaustausch, die die Identität der traditionellen Gesellschaftsformen schwächt, und der Zusammenbruch der großen

Ideologien unseres Jahrhunderts versetzen den Menschen zunehmend in einen Zustand der Vereinzelung. Ja, man möchte fast sagen, daß die Menschheit einem Lebensstil entgegengeht, der dem ihrer Vorfahren, der Jäger und Sammler, ähnelt – mit einem grundlegenden Unterschied: Familienbindungen sind wirtschaftlich gesehen überflüssig geworden. Dafür sprechen auch neu entstehende Identifikationsmuster wie beispielsweise Sekten und extremistische Randgruppen aller Art.

Die Analyse der Päpste richtet sich in diesem Zusammenhang an einen individualistischen Liberalismus, der Toleranz mit Gleichgültigkeit verwechselt. Wo allerdings Toleranz als Achtung der Würde des anderen und seines Rechtes auf ein Anderssein verstanden wird, bleibt das Leben in der Gemeinschaft ständige Herausforderung zu Dialog und zur Vertiefung menschlicher Solidarität. Hier wird die Bedeutung sittlicher Normen für ein gesundes Leben in der Gesellschaft nicht bestritten. Ganz im Gegenteil: »Toleranz« und »gegenseitige Achtung« gelten als objektive sittliche Normen, die als bindend angesehen werden. Wer aber vermag in den pluralistischen westlichen Gesellschaften zum Ende des 20. Jahrhunderts das »objektive sittliche Gesetz« zu erkennen? Und wer kann ermessen, wann dieses Sittengesetz zum staatlichen Gesetz erhoben werden sollte? Stimmt es nicht, daß der Papst selbst, im Rückgriff auf den heiligen Thomas, der staatlichen Gewalt das Recht zuspricht, »bisweilen auf die Unterdrückung von etwas [zu verzichten], was im Fall des Verbots einen schwereren Schaden anrichten würde« (EV 71)?

Mancher meint, daß der Papst, der die »rechtliche Tolerierung der Abtreibung und der Euthanasie« für das Symptom einer zu bekämpfenden »Todeskultur« hält, das Gespenst einer religiösen Diktatur heraufbeschwöre. Tatsächlich ist die Diskussion über dieses Thema emotional sehr belastet. Die Radikalisierung der Auseinandersetzung war dabei wesentlich ein Ergebnis konträrer Positionen, von denen die eine unerbittlich auf die Rechte des Ungeborenen pochte, während die andere auf den Frauenrechten beharrte. Die ideologischen Kampagnen machten jeden Spielraum und damit auch das Gespräch unmöglich; jede Seite sah nur noch erbitterte Feinde, gegen die es – zum Teil gewaltsam – vorzugehen galt.

Indes wird es heute nur wenige geben, die den Wert menschlichen Lebens bestreiten und Abtreibung und Euthanasie für ein wirkliches Gut halten. Die meisten Menschen, die eine rechtliche Tolerierung begrüßen, möchten weniger das Leben bekämpfen, als ein vermeintlich geringeres Übel akzeptieren; zudem will man Gewissensentscheidungen, die unter großem Leid getroffen werden, nicht vor die Anklagebank der Gerichte zerren. Letztlich tendiert die öffentliche Meinung zu der alten Maxime: *In dubio libertas*.

Meines Erachtens liegt das eigentliche Problem weniger im Widerstand einzelner, die die gesellschaftliche Bedeutung sittlicher Werte verneinen. Vielmehr geht es darum, die Mehrheit von den praktischen Möglichkeiten und der menschlichen Relevanz solcher Lösungen zu überzeugen, indem man zu heute allgemein akzeptierten Mitteln und Wegen greift, die das Gespräch in Bewegung bringen (zum Teil wurden sie auch vom Lehramt formuliert⁴). Allerdings dürfen sich diese Bemühungen nicht aufs abstrakte und moralisierende Reden beschränken. In unserem Jahrhundert zeigen die Erfolge von Mahatma Gandhi und Martin Luther King, von Menschenrechtsbewegungen und Naturschützern, daß in der öffentlichen Meinung nie ein Gegner, sondern immer ein potentieller Verbündeter gesehen wurde. Dabei wurden die demokratischen Instanzen und Entscheidungsprozesse respektiert, ohne sich der Illusion hinzugeben, Probleme könnten auf wundersame Weise durch ein Dekret entschieden werden. Jede dieser Kampagne vermeidet es, der Öffentlichkeit Verpflichtungen aufzuerlegen, die sie anzunehmen ohnehin nicht bereit wäre; vielmehr werden die angestrebten Werte als schlüssig und wünschenswert vorgestellt.

4. Lehramt und Demokratie

Der weitverbreitete Eindruck, Johannes Paul II. mißbillige die Arbeitsweise westlicher Demokratien, wird der Wirklichkeit nicht gerecht. Zum größten Teil ist dieser Eindruck auf eine partielle und flüchtige Lektüre der veröffentlichten Dokumente zurückzuführen. Analysiert man sie, so zeigt sich tatsächlich, daß der Papst vor einer moralischen Desorientierung des Westens warnt. Aber dieser Beurteilung kann nur dann der richtige Stellenwert eingeräumt werden, wenn man sich erinnert, daß es gerade dieser Papst war, der sich am nachdrücklichsten für die Demokratie eingesetzt hat. Wenn er in der Enzyklika *Evangelium Vitae* auf die Gefahren aufmerksam macht, die seiner Ansicht nach gegenwärtig für die Demokratie bestehen, dann darf man nicht übersehen, daß er zugleich ein »beinahe weltweites Einvernehmen« über den Wert der Demokratie konstatiert, in dem er ein »positives Zeichen der Zeit« (EV 70) sieht.

Im Laufe der letzten hundert Jahre wurde die Demokratie trotz der Entwicklung der Sozialdoktrin der Kirche vom Lehramt eher mit Zurückhaltung bewertet. Das erklärt zum Teil, warum sich seit der Französischen Revolution liberale und republikanische Kreise in den Ländern katholischer Tradition mit Bewegungen identifizierten, die der Kirche mehr oder minder offen entgegentraten. Doch das Lehramt stellte mit

Rerum Novarum (1891) seinen Widerstand gegen die Demokratie ein. Trotz seines Mißtrauens gegenüber einem System, das den Schwankungen der öffentlichen Meinung ausgesetzt ist, hat es sich darauf beschränkt zu wiederholen, daß es ihm nicht zustehe, die politische Verfassung der Völker zu bestimmen.

Sogar das Zweite Vatikanische Konzil unterstützt die Demokratie nur indirekt. So erklärt die Konstitution *Gaudium et Spes*, daß »[die Kirche] kraft ihrer Sendung und Natur ... an kein besonderes politisches ... System gebunden ist« (42), und sie besteht an einer anderen Stelle darauf, daß »die konkrete Art und Weise, wie die politische Gemeinschaft ihre eigene Verfassung und die Ausübung der öffentlichen Gewalt ordnet, ... entsprechend der Eigenart der verschiedenen Völker und der geschichtlichen Entwicklung verschieden sein [kann]« (74). Die mögliche Vielfalt findet aber ihre sittliche Grenze in dem Ziel, auf das vor allem das politische Leben gerichtet ist, nämlich in der Aufgabe, die »Formung eines gebildeten, friedliebenden und gegenüber allen anderen wohlwollenden Menschen ..., zum Vorteil der gesamten Menschheitsfamilie« (74), zu fördern. Eine Verfassung soll also nach der Qualität der Beziehungen, die sie zwischen den Bürgern fördert, und deren Voraussetzungen beurteilt werden. Auch wenn die konkreten Vorschläge, die sich im selben Text anschließen, auf die Vorliebe der Konzilsväter für eine demokratische Verfassung der Gesellschaft schließen lassen, implizieren die Formulierungen klar die Anerkennung anderer möglicher Verfassungsformen. In einer Anmerkung, die auf das Lehramt von Pius XII. und Johannes XXIII. Bezug nimmt, stellt das Konzil fest, daß »in vollem Einklang mit der menschlichen Natur ... die Entwicklung von rechtlichen und politischen Strukturen [stehe], die ohne jede Diskriminierung allen Staatsbürgern immer mehr die tatsächliche Möglichkeit gibt, frei und aktiv teilzuhaben an der rechtlichen Grundlegung ihrer politischen Gemeinschaft, an der Leitung des politischen Geschehens, an der Festlegung des Betätigungsbereichs und des Zwecks der verschiedenen Institutionen und an der Wahl der Regierenden« (75).

Auch sechs Jahre später, in der Enzyklika *Octogesima Adveniens*, vermeidet es Paul VI., auf irgendein konkretes politisches Modell hinzuweisen. Er war sich der Kritik in der Dritten Welt an den westlichen Regierungen bewußt. Trotzdem ruft er zu einer Suche im Sinne der Demokratie auf. »Das doppelte Bestreben, ... Gleichheit und Teilhabe an den Leitungsfunktionen zu erlangen, zielt zweifellos darauf, eine gewisse Art von demokratischer Gesellschaft zu fördern. Dafür aber werden verschiedene Modelle vorgelegt, von denen einige schon in die Praxis überführt wurden, doch keines von ihnen wird in jeder Einzelheit gebilligt, so daß ... die Forderungen weitergehen. Aufgabe der Christen aber ist

es, an einer derartigen Suche teilzuhaben, nicht anders als bei der Ordnung und beim Leben der bürgerlichen Gesellschaft« (24).

Es ist Johannes Paul II., der offen für die Möglichkeiten der politischen Demokratie plädiert. In der Enzyklika *Sollicitudo Rei Socialis*, die vor dem Zusammenbruch der kommunistischen Regime veröffentlicht wurde, behauptet er, daß verschiedene »Nationen ... die Reform einiger ungerechter Strukturen und insbesondere der eigenen *politischen Institutionen* [brauchen], um korrupte, diktatorische und autoritäre Regime durch *demokratische Ordnungen der Mitbestimmung* zu ersetzen« (44). Die einzige Bedingung, die implizit gestellt wird, ist die Förderung der »Mitbestimmung« in den ausgewählten demokratischen Modellen. Er betont die Möglichkeiten, von denen die Demokratie träumen läßt: »... denn die Gesundheit einer politischen Gemeinschaft – insofern sie sich ausdrückt in der freien und verantwortlichen Teilnahme aller Bürger am öffentlichen Leben, in der Rechtssicherheit sowie in der Achtung und Förderung der Menschenrechte – ist die *notwendige Bedingung und sichere Garantie* der Entwicklung »jedes Menschen und aller Menschen« (44).

Vier Jahre später, mit dem Fall der Berliner Mauer, nimmt die päpstliche Unterstützung der Demokratie zu. Auch seine Empfehlungen werden präziser: »Die Kirche weiß das System der Demokratie zu schätzen«, schreibt er in der Enzyklika *Centesimus annus*. Aber »eine wahre Demokratie ist nur in einem Rechtsstaat und auf der Grundlage einer richtigen Auffassung vom Menschen möglich. Sie erfordert die Erstellung der notwendigen Vorbedingungen für die Förderung sowohl der einzelnen Menschen durch die Erziehung und die Heranbildung zu den echten Idealen als auch der »Subjektivität« der Gesellschaft durch die Schaffung von Strukturen der Beteiligung und Mitverantwortung« (46). Der Begriff der »Subjektivität der Gesellschaft«, der hier auftaucht, ist der Schlüssel zum Demokratieverständnis des Papst. Es reicht nicht, wenn es rechtliche Strukturen gibt, eine effektive Trennung der Mächte und die *checks and balances* der nordamerikanischen konstitutionellen Tradition. Nach Ansicht des Papstes hat die Gesellschaft in gewisser Weise eine Seele, eine Subjektivität. Diese kann und muß kritisch gefördert und geformt werden, sonst läuft die Gesellschaft Gefahr zusammenzuberechnen, wie auch immer die Verfassung aussehen mag. In diesem Zusammenhang und nicht im Sinne der politischen Legitimität der Regierungen führt der Papst schon in der Enzyklika *Centesimus annus* Bedenken an, die er dann in *Evangelium Vitae* weiterentwickelt. »Heute neigt man zu der Behauptung, der Agnostizismus und der skeptische Relativismus seien die Philosophie und die Grundhaltung, die den demokratischen politischen Formen entsprechen. ... In diesem Zusammen-

hang muß gesagt werden, daß dann, wenn es keine letzte Wahrheit gibt, die das politische Handeln leitet und ihm Orientierung gibt, die Ideen und Überzeugungen leicht für Machtzwecke mißbraucht werden können. Eine Demokratie ohne Werte verwandelt sich, wie die Geschichte beweist, leicht in einen offenen oder hinterhältigen Totalitarismus« (CA 46). Dem Kontext der Enzyklika kann man entnehmen, daß sich der Papst hier auf den Aufstieg Hitlers und auf die Unterstützung, die seine Politik am Anfang durch das allgemeine Wahlrecht erhielt, bezieht: es ist möglich, daß eine Demokratie für ihre Abschaffung stimmt, wenn die Bürger die sittlichen Werte, an denen sich die Gesellschaft immer orientieren soll, aus den Augen verlieren.

Daher »[steht und fällt] der Wert der Demokratie mit den Werten, die sie verkörpert und fördert«, und »Grundlage dieser Werte können nicht vorläufige und wechselnde Meinungs>mehrheiten< sein, sondern nur die Anerkennung eines objektiven Sittengesetzes, das als dem Menschen ins Herz geschriebene »Naturgesetz« normgebender Bezugspunkt eben dieses staatlichen Gesetzes ist« (EV 70).

Johannes Paul II. bezweifelt nicht den Wert des Wahlrechts und der demokratischen Institutionen. Auch spricht nichts dafür anzunehmen, er wolle die Anerkennung einer über- oder außerdemokratischen Instanz einfordern. Der Aufruf seiner Enzykliken richtet sich an alle Glieder der Katholischen Kirche und an alle Männer und Frauen guten Willens. Sie müssen sich in den Gesellschaften behaupten können, ohne einer falschen Toleranz nachzugeben, die nicht akzeptiert, daß Menschen und Gruppen der sogenannten zivilen Gesellschaft sich mit Loyalität für die Werte einsetzen, an die sie glauben. Es gibt eine perfekte Konsonanz zwischen dieser Perspektive und dem, was man vor einigen Jahren in den Ländern Osteuropas sehen konnte – und was der Papst unterstützte: Bewegungen, die sich frontal und mutig, aber nicht gewalttätig, auf die grundlegenden Werte des menschlichen Zusammenlebens beriefen, sich gegen eine übermächtige Autorität und widerrechtliche Gesetze stellten und die Gewalt der Mächtigen besiegten. Ausschlaggebend war dabei nicht der Klerus, sondern Laien verschiedener ideologischer und religiöser Herkunft. Durch sie nahm Gott dem Kaiser, was ihm nicht gehörte.

ANMERKUNGEN

1 Vgl. A. Woodrow, The Pope's challenge to Western democracy, in: *The Tablet* 249 v. 8. April 1995, S. 450, und Mk 12,17.

2 Ebd., S. 448.

3 J. C. Espada, Religiao e liberdade na América, in: *Público* v. 12. Juni 1995, S. 14.

4 Vgl. Dokumente wie die Enzyklika *Ecclesiam Suam* (1964) von Paul VI. und das Dekret *Dignitatis humanae* (1965) des Konzils. Schwerpunkte dieses Lehramts sind das Bestehen auf dem Respekt vor der Freiheit des Menschen und die Überzeugung, daß der Dialog ein fundamentaler Bestandteil des Wesens und der Sendung der Kirche ist. Die Kirche habe ihren Anfang in einem von Gott begonnenen Dialog, und durch die Kirche könne und solle sich dieser Dialog auf alle Zeiten und Orte erweitern.

JOŽE PUCELJ SJ · LJUBLJANA

Kirche und Staat

Seit dem Niedergang des Kommunismus bestimmen in Slowenien heftige Kontroversen das Verhältnis zwischen Staat und Kirche. Dabei gehen in Fragen des Religionsunterrichts, der Rückgabe enteigneten Besitzes und der politischen Integration der Kirche die Meinungen weit auseinander. Von manchen wird befürchtet, das weltanschauliche Monopol der marxistischen Ideologie könne nunmehr von einem kirchlichen Einfluß auf die Gesellschaft abgelöst werden. Religiöser Glaube wird dabei als ein »notwendiges Übel« begriffen, daß man zwar nicht verbieten, aber auf einen angemessenen Rahmen beschränken könne. »Gläubige sind wie Raucher«, so urteilte ein Journalist, »sind sie in Gesellschaft anderer, sollten sie bitte zum Beten auf den Balkon gehen.«

Zugleich sind in der Diskussion einige Begriffe, etwa »Kirche« und »Staat«, unklar und damit mehrdeutig – Anlaß genug, über die nationalen Probleme Slowenien hinaus (diese Probleme finden sich natürlich in den meisten postkommunistischen Staaten Osteuropas in wenig abweichender Spielart wieder) die Beziehungen zwischen Kirche und Staat historisch und systematisch aufzuhellen. Dabei gilt unsere besondere Aufmerksamkeit der Beziehung von Kirche und Staat in der Theologie des Zweiten Vatikanums.

1. BLICK IN DIE GESCHICHTE

Die ersten Christen betrachteten die staatliche Macht als von Gott gegeben¹; im Brief an Timotheus ermuntert Paulus die Gemeinde, für die Herrscher zu beten.² Staatliche Macht wurde in weltlichen Angelegenheiten anerkannt, was nicht hieß, daß diese Macht für ein christliches Leben nicht einen entsprechenden Freiraum gewähren sollte; gleichermaßen be-

JOŽE PUCELJ SJ, Jahrgang 1944, lehrt Moralthologie an der Theologischen Fakultät von Ljubljana und ist Redaktionsmitglied der slowenischen »Communio«. Der Beitrag wurde in deutscher Sprache verfaßt.

stritten die frühen Christen die göttliche Herkunft des römischen Kaisers. Seinerseits ließ das Imperium zwar verschiedene Religionen zu, forderte aber zugleich zur Festigung seiner Einheit von allen Untertanen, dem Kaiser göttliche Ehrung zu erweisen und damit seine absolute Macht anzuerkennen. Weil diesem Anspruch die Christen widersprachen, wurden sie letztlich verfolgt. Dagegen unterstrichen Apologeten wie Justin, Irenäus und Origenes in ihren Schriften die Treue der Christen zum Kaiser und versuchten aufzuzeigen, daß der christliche Glaube die Einheit des Imperiums nicht gefährde, sondern vielmehr festige.

Mit der Taufe Kaiser Konstantins kam es zu einer bedeutungsvollen Wende: einerseits erhielt die Kirche mehr Privilegien und unterstützte ihrerseits das Imperium. Andererseits aber bedeuteten die Zugeständnisse des Kaisers seine Einmischung in die inneren Angelegenheiten der Kirche, was deren Glaubwürdigkeit wiederum schädigte. Konstantin II. beispielsweise erreichte unter dem Einfluß der Arianer auf der Synode von Arles im Jahre 353, daß die Synodalen Athanasius wegen seiner Verteidigung der Göttlichkeit Christi verdammten; selbst die päpstlichen Legaten unterzeichneten aus Angst vor kaiserlichen Repressionen das Urteil.

Kaiser Jovian korrigierte die Kirchenpolitik seines Vorgängers Konstantin II.; prompt beeilten sich jene Bischöfe, die auf der Synode gegen Athanasius gestimmt hatten, die neue Richtung des Kaisers einzuschlagen. Die aber, die auch in schwieriger Zeit der Orthodoxie die Treue gehalten hatten, mußten ironisch feststellen: »Diese hohen Herren Bischöfe, die einst unter Konstantinus den makellosen Glauben erst verteidigten, dann mit häretischer Unterschrift verdammten, haben sich jetzt wieder zum Bekenntnis des katholischen Glaubens bekehrt – kaum daß sie sahen, daß auch der Kaiser wieder auf seiten der katholischen Bischöfe stand! Wo bleibt da der Glaube und die Ehrfurcht vor Christus, wenn Bischöfe, je nach dem Belieben des irdischen Kaisers, heute aus Katholiken Häretiker und morgen aus Häretikern wieder Katholiken machen?«³

Zu einer noch stärkeren Allianz von Kirche und Staat kam es unter Kaiser Theodosius, der im Jahre 380 das Christentum zur Staatsreligion erklärte. Immerhin gab es auch in dieser Zeit aufrechte Männer, die nicht bereit waren, das Christentum den jeweils opportunen staatlichen Bedürfnissen unterzuordnen. Der Mailänder Bischof Ambrosius etwa forderte von Theodosius acht Monate öffentliche Buße, weil dieser in Saloniki mehrere Bürger als Strafe für den Tod eines Hauptmanns hinrichten ließ. Selbst beim Kaiser, der die Kirche entschieden unterstützte, wollte Ambrosius keine Ausnahme machen. Man darf indes nicht verschweigen, daß es auch andere gab, die weniger aufrichtig waren. So wurde im

Jahre 403 der Bischof von Konstantinopel Johannes Chrysostomos von seinen Amtsbrüdern abgesetzt und verbannt, weil er sich nicht Kaiser Arkadius unterwerfen wollte. Ihre Begründung war eindeutig: »Kaiser, Ihr seid von Gott über uns Bischöfe gesetzt, über Euch steht niemand, Ihr herrscht über alle, und darum habt Ihr das Recht zu tun, was Ihr wollt.«⁴

Auch im Mittelalter befürworteten Denker wie Albertus Magnus, Thomas von Aquin und Robert Bellarmin die Allianz von Staat und Kirche. Beide sind zwar selbständig auf ihren jeweiligen Gebieten, da aber das Christentum Staatsglaube ist, muß der Staat die Kirche unterstützen.

Erst mit der Aufklärung begann man, die religiöse Toleranz des Staates zu betonen. Vereinfacht dargestellt, ging man davon aus, daß alle Religionen gleich gut sind und es deshalb seitens des Staates unrecht wäre, einer einzigen Religion den Vorrang zu geben. In jeder Religion läge vielmehr etwas Wahres. Jeder hat daher das Recht, seinen persönlichen Lebensweg zu wählen. Der Staat seinerseits hat kein Recht, sich in Fragen des Glaubensbekenntnisses einzumischen; er muß sich neutral verhalten.

Die Kirche widersprach diesen Forderungen; sie konnte sich mit einem religiösen Relativismus, nach dem der katholische Glaube nur einer unter vielen möglichen Wegen zu Gott sei, nicht abfinden. Vielmehr vertrat – und vertritt – sie den Standpunkt, das Christus der einzige Weg zu Gott ist; und das heißt weiter: Die Wahrheit hat Vorrang vor dem Irrtum. Also hat die katholische Kirche Vorrang vor allen anderen Religionen. Zwar kann niemand zum Glauben gezwungen werden, doch kann nicht allen Religionen, gleichwohl ob sie die Wahrheit oder die Unwahrheit verkünden, die gleichen Rechte eingeräumt werden. Leo XIII., sich durchaus bewußt, daß sich der moderne europäische Staat weltanschaulich neutral verhalte, erklärt in seinem Rundschreiben *Immortale Dei* (1885): »In der Tat, wenn auch die Kirche es nicht erlaubt, den verschiedenen fremden Religionsformen dasselbe Recht einzuräumen, wie der wahren Religion, so tadelt sie deswegen die Regierungen nicht, wenn sie wegen großer staatlicher Vorteile oder um Übles zu verhindern, nach Herkommen und Gewohnheit dulden, daß diese im Staat bestehen.«⁵

Eine neue Wendemarke im Verhältnis von Staat und Kirche brachte das Zweite Vatikanische Konzil mit seiner *Erklärung über die Religionsfreiheit* (*Dignitatis humanae* = DH). Hier hat die Kirche dem Personenrecht das Primat über das Wahrheitsrecht eingeräumt.⁶ Wo sie früher die Meinung vertrat, der Irrtum könne mit der Wahrheit nicht gleichberechtigt sein, macht sie nun auf die Würde der einzelnen Person aufmerksam. Zwar bekennt sie sich nach wie vor zu dem einzig rechten Glauben, aber gemäß seiner Würde empfängt ihn jeder einzelne frei und ohne Zwang.

»Das Vatikanische Konzil erklärt, daß die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat. Diese Freiheit besteht darin, daß alle Menschen frei sein müssen von jedem Zwang sowohl von seiten Einzelner wie gesellschaftlicher Gruppen, wie jeglicher menschlichen Gewalt ...« (DH 2). Glaubensfreiheit wird vom Konzil nicht nur toleriert, sondern mit der Würde der menschlichen Person als ihr immanentes Recht begründet. Damit hat die Kirche das Recht der Person auf eine eigenständige weltanschauliche Entscheidung anerkannt, was nicht heißt, daß der Mensch eigenwillig entscheiden könne, wie es ihm gefällt. Vielmehr sind die Menschen »durch eine moralische Pflicht gehalten, die Wahrheit zu suchen, vor allem jene Wahrheit, welche die Religion betrifft. Sie sind auch dazu verpflichtet, an der erkannten Wahrheit festzuhalten und ihr ganzes Leben nach den Forderungen der Wahrheit zu ordnen« (DH 2). Jeder Mensch ist also verpflichtet, frei und ungezwungen eine einzige Wahrheit zu suchen.

2. DAS KONZIL ZUM VERHÄLTNIS VON STAAT UND KIRCHE

1. Die Mission der Kirche

Das Wort des Herrn allen Menschen zu verkünden ist Sendung der Kirche (vgl. DH 14). Ihr Auftrag ist also ein geistiger, und so bedient sie sich notwendigerweise der »Wege und Hilfsmittel (...), die weitgehend verschieden sind von den Hilfsmitteln der irdischen Gesellschaft« (*Gaudium et spes* 76). Das Konzil ermuntert besonders jeden Christen, »den Menschen, die in Irrtum und Unwissenheit in den Dingen des Glaubens befangen sind, in Liebe, Klugheit und Geduld zu begegnen« (DH 14). Da die Mission der Kirche rein geistig ist, darf sie zur Erreichung ihrer Ziele weder Zwang noch sonst eine Art der Nötigung beanspruchen.

Spricht man von Kirche, so muß man sich im klaren sein, daß sie einerseits vom Gottesvolk gebildet wird (vgl. *Lumen gentium* 9), andererseits aber zugleich auch hierarchisch strukturiert ist (ebd., 13). Alle Glieder der Kirche sind das Volk Gottes; unter diesen sind Papst, Bischöfe, Geistliche und Diakone auserwählt, die Kirche – natürlich gemeinsam mit den Laien – zu führen. Kirche besteht also aus Klerikern und Laien, eine an sich banale Feststellung, deren man sich aber wohl bewußt sein muß, wenn man die Beziehung von Staat und Kirche ins Auge faßt. Wird Politik als Sorge um gemeinsame Aufgaben verstanden, so ist klar, daß die Kirche als Ganzes diesem Bereich nicht ausweichen kann. Das Konzil erklärt: »Die ihr eigene Sendung, die Christus der Kirche übertragen hat, bezieht sich zwar nicht auf den politischen, wirt-

schaftlichen und sozialen Bereich: das Ziel, das Christus ihr gesetzt hat, gehört ja der religiösen Ordnung an. Doch fließen aus eben dieser religiösen Sendung Auftrag, Licht und Kraft, um der menschlichen Gemeinschaft zu Aufbau und Festigung nach göttlichem Gesetz behilflich zu sein« (*Gaudium et spes* 42).⁷ Christus erlöst nämlich den ganzen Menschen in seiner geistigen wie körperlichen Dimension. So beurteilt das Konzil die Loslösung des Glaubens aus dem Alltag sogar als »schwere Verirrungen« (ebd., 43). »Ein Christ, der seine irdischen Pflichten vernachlässigt, versäumt damit seine Pflichten gegenüber dem Nächsten, ja gegen Gott selbst und bringt sein ewiges Heil in Gefahr« (ebd.). Zugleich wird allerdings klar betont, daß »die Laien (...) eigentlich, wenn auch nicht ausschließlich, zuständig (sind) für die weltlichen Aufgaben und Tätigkeiten« (ebd., 43). Im Bereich von Staat, Wirtschaft und Kultur sind die Laien autonom, was zugleich heißt, daß sie hier von Geistlichen keine Hilfe zu erwarten haben (vgl. ebd.), sondern die bestmöglichen Lösungen allein zu suchen verpflichtet sind, »im Licht christlicher Weisheit und unter Berücksichtigung der Lehre des kirchlichen Lehramts« (ebd.).

Im Politischen verhält sich die Kirche pluralistisch, daß heißt, daß den Laien verschiedene, vom christlichen Standpunkt her vertretbare Lösungen möglich sind. So wundert es nicht, daß sie verschiedenen Parteien angehören können: entweder vereinen sie sich unter dem christlichen Namen einer eigenen politischen Gruppe oder sie arbeiten in verschiedenen Parteien oder als Einzelpersonen; beide Wege sind vertretbar. (Ernst-Wolfgang Böckenförde hat die große Verpflichtung einer unter christlichen Vorzeichen wirkenden Partei betont, im Geiste des Evangeliums zu handeln. Eine solche Partei müsse eine gewisse Radikalität riskieren, selbst um den Preis sinkender Wählerzahlen. Derzeit, so meint er, könne eine solche Partei nicht mehr als 15–20 % der Stimmen auf sich vereinen.⁸)

Das Konzil betont ausdrücklich, daß sich die christlichen Laien in ihrer politischen Tätigkeit nicht auf die kirchliche Autorität berufen dürfen (vgl. *Gaudium et spes* 43). Deutlich müsse bleiben, daß zwischen dem, »was die Christen als Einzelne oder im Verbund im eigenen Namen als Staatsbürger, die von ihrem christlichen Gewissen geleitet werden, und dem, was sie im Namen der Kirche zusammen mit ihren Hirten tun, klar unterschieden wird« (ebd., 76).

Wo die Kirche die Bedeutung des politischen Engagements christlicher Laien unterstreicht (vgl. ebd., 75), fordert sie von den Geistlichen Neutralität. »In politischen Parteien und an der Leitung von Gewerkschaften dürfen sie nicht aktiv teilnehmen, außer dies ist nach dem Urteil der zuständigen kirchlichen Autorität erforderlich, um die Rechte der

Kirche zu schützen oder das allgemeine Wohl zu fördern« (Can. 287, § 2) Derartige Gegebenheiten finden sich etwa in Lateinamerika, wo die Menschen noch nicht die Fähigkeit besitzen, für ihre Rechte selbst politisch einzutreten; sie sind auf gebildete Leute (und das heißt in diesem Kontext auf Geistliche) angewiesen, die sie im Kampf um Gerechtigkeit in ihren jeweiligen Gesellschaftsverhältnissen unterstützen.⁹

2. Die Mission des Staates

Die politische Gemeinschaft »besteht (...) um dieses Gemeinwohls willen; in ihm hat sie ihre letztgültige Rechtfertigung und ihren Sinn, aus ihm leitet sie ihr ursprüngliches Eigenrecht ab. Das Gemeinwohl aber begreift in sich die Summe aller jener Bedingungen gesellschaftlichen Lebens, die den Einzelnen, den Familien und gesellschaftlichen Gruppen ihre eigene Vervollkommenung voller und ungehinderter zu erreichen gestatten« (*Gaudium et spes* 74). Das Konzil spricht zugleich über den Staat wie über eine »menschliche Gesellschaft«. Es ist sich nämlich bewußt, daß die Gemeinschaft des Staates nicht nur von Staatsorganen, sondern zugleich von der Gesellschaft, von Kultur, Wirtschaft, Bildungswesen, politischen und sozialen Organisationen, Verbänden, Gewerkschaften etc. bestimmt wird, die im Rahmen des Rechtsstaates autonom sind. Die Kirche nun arbeitet sowohl mit dieser (zivilen) Gesellschaft, deren Teil sie ja selbst ist¹⁰, als auch mit den Staatsorganen zusammen.

Der moderne Staat ist pluralistisch, es gibt also keine »von oben« verordnete Weltanschauung oder Religion, die der Staat protegieren oder gar aufnötigen dürfte. Natürlich kann auch eine staatliche Gemeinschaft nicht ohne Grundwerte auskommen, die die Basis für das Funktionieren eines sozialen Organismus sind. Grundsätzlich berufen sich die modernen Rechtsstaaten auf die Menschenrechte, wie sie die UN-Vollversammlung am 10. Dezember 1948 verabschiedet hat; sie bilden gleichsam das Spielfeld, daß ein demokratischer Rechtsstaat nicht verlassen darf. Unter diesen Menschenrechten befindet sich auch das Recht auf Gedanken- und Gewissensfreiheit sowie auf die Freiheit des religiösen Bekenntnisses.¹¹

Da vor dem Gesetz alle Bürger gleich sind, ist es leicht verständlich, daß die Macht des Staates laikal sein muß, »damit die Bürger auch wirklich in der Lage sind, ihre religiösen Rechte auszuüben« (DH 6). Der weltlichen Macht ist es daher nicht erlaubt, »durch Zwang oder Furcht oder auf andere Weise das Bekenntnis oder die Verwerfung irgendeiner Religion aufzuerlegen oder jemanden daran zu hindern, sich einer religiösen Gemeinschaft anzuschließen oder diese zu verlassen« (ebd.).

Religionsgemeinschaften, die in einem Staat koexistieren, dürfen einander nicht eingrenzen; man muß »sowohl die Rechte der anderen wie auch die eigenen Pflichten den anderen und dem Gemeinwohl gegenüber (...) beachten« (DH 7). »Die bürgerliche Gesellschaft (hat) außerdem das Recht, sich gegen Mißbräuche zu schützen, die unter dem Vorwand der Religionsfreiheit vorkommen können (...)« (ebd.). Mißbrauch der Glaubensfreiheit liegt dann vor, wenn beispielsweise eine Glaubensgemeinschaft medizinische Hilfe für ein Mitglied verweigert oder die Folterung bzw. Tötung im Rahmen von Zeremonien fordert. Besonders hebt das Konzil das Recht der Eltern auf die religiöse Erziehung ihrer Kinder hervor, an der sie der Staat nicht hindern darf. »Außerdem werden die Rechte der Eltern verletzt, wenn die Kinder gezwungen werden, einen Schulunterricht zu besuchen, der der religiösen Überzeugung der Eltern nicht entspricht, oder wenn nur eine einzige Erziehungsform für alle verpflichtend gemacht wird, bei der die religiöse Ausbildung völlig ausgeschlossen ist« (DH 5).¹²

3. Das Zusammenwirken von Kirche und Staat

Obwohl Staat und Kirche »auf je ihrem Gebiet voneinander unabhängig und autonom« (*Gaudium et spes* 76) sind, ist ihre Zusammenarbeit notwendig, da sie beide ein und demselben Menschen dienen. »Der Mensch ist ja nicht auf die zeitliche Ordnung beschränkt, sondern inmitten der menschlichen Geschichte vollzieht er ungeschmälert seine ewige Berufung« (ebd.).

Die Kirche unterstützt »alles Wahre, Gute und Gerechte, das sich die Menschheit in den verschiedenen Institutionen geschaffen hat« (ebd., 42). Darüber hinaus setzt sie sich für die Ausgestoßenen und Vernachlässigten ein. Besonders aber gründet sie Einigkeit »unter den verschiedenen menschlichen Gemeinschaften und Nationen«, da sie »kraft ihrer Sendung und Natur an keine besondere Form menschlicher Natur und am kein besonderes politisches, wirtschaftliches oder gesellschaftliches System gebunden ist« (ebd.).

Die Kirche erwartet vom Staat keine Privilegien oder Gefälligkeiten. Mehr noch: In jenen Staaten, in denen sie legitim erworbene Rechte genießt, ist sie bereit, auf diese zu verzichten, »wenn feststeht, daß durch deren Inanspruchnahme die Lauterkeit ihres Zeugnisses in Frage gestellt ist, oder wenn veränderte Lebensverhältnisse eine andere Regelung fordern« (ebd., 76).¹³

Lediglich ein Recht beansprucht die Kirche: Die Heilsbotschaft Christi verkünden und die Mißachtung der Menschenwürde durch ihr mora-

lisches Urteil offenlegen zu dürfen. »Immer und überall aber nimmt sie das Recht in Anspruch, in wahrer Freiheit den Glauben zu verkünden, ihre Soziallehre kundzumachen, ihren Auftrag unter den Menschen unbehindert zu erfüllen und auch politische Angelegenheiten einer sittlichen Beurteilung zu unterstellen, wenn die Grundrechte der menschlichen Person oder das Heil der Seelen es verlangen« (ebd., 76).¹⁴ Dennoch wird man nicht von einer Politisierung der Kirche reden können, wenn diese aus Treue zu ihrem Gründer Verhältnisse in Staat und Gesellschaft kritisiert, die sich nicht mit ihrer evangelischen Botschaft decken und die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft hindern oder unterdrücken (vgl. DH 6).

* * *

Wie wird sich das Verhältnis von Staat und Kirche in Slowenien entwickeln? Wünschenswert wäre, wenn sich alle für eine tolerante und pluralistische Grundgesinnung einsetzen würden. Wenn allerdings die religiöse Dimension des Menschen eine unleugbare Tatsache und einen positiven Wert darstellt, dann hat sie auch ein Recht auf Öffentlichkeit, damit sie als Wahlfreiheit der Weltanschauung geachtet wird. Dieses Recht der Wahlfreiheit hat das Zweite Vatikanum ausdrücklich bekräftigt – das dies nicht leere Worte sind, läßt sich in vielen Ländern nachweisen: Nirgendwo übt die Kirche Gewalt auf Andersgläubige aus, was zugleich nicht heißt, daß sie sich nicht das Recht herausnimmt, den gegebenen Gesellschaftsverhältnissen auch kritisch gegenüberzustehen. Auch wer die Kirche und ihre Botschaft ablehnt, kann, wenn er wirklich für eine menschliche Gesellschaft einsteht, die humane Dimension ihrer Verkündigung und die Verflechtung der europäischen Kultur mit dem Christentum nicht leugnen.

ANMERKUNGEN

1 Vgl. Röm 13,1; dazu auch R. Sebott, Kirche und Staat, in: J. Beutler/O. Semmelroth (Hrsg.), Theologische Akademie 13. Frankfurt 1976, S. 82f.

2 Vgl. 1 Tim 2,2.

3 Zit. n. H. Rahner, Kirche und Staat im frühen Christentum. München 1961, S. 94.

4 Zit. n. ebd., S. 212.

5 *Immortale Dei* I,16.

6 Vgl. B. Sutor, Politische Ethik. Gesamtdarstellung auf der Basis der christlichen Gesellschaftslehre. Paderborn/München/Wien/Zürich 21992, S. 168.

7 Vgl. weiterhin E.-W. Böckenförde, Staat – Gesellschaft – Kirche, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft 15. Freiburg/Basel/Wien 1982, S. 53f.

8 Vgl. ebd., S. 100.

9 Vgl. ebd., S. 94.

10 Vgl. ebd., S. 46; weiterhin O. v. Nell-Breuning, *Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre*, in: *Geschichte und Staat*, Bd. 223. München ²1985, S. 103.

11 Vgl. *Allgemeine Deklaration der Menschenrechte*, Art. 18.

12 Vgl. ebd., Art. 26, Nr. 3: »In erster Linie haben die Eltern das Recht, die Art der ihren Kindern zuteil werdenden Bildung zu bestimmen.«

13 Vgl. O. v. Nell-Breuning, a.a.O., S. 103.

14 Vgl. E.-W. Böckenförde, a.a.O., S. 82.

Christentum und freiheitlicher Verfassungsstaat

Die These, daß der freiheitliche Verfassungsstaat gegen die christlichen Kirchen habe durchgesetzt werden müssen, scheint sich schnell bestätigen zu lassen. Wurde nicht die Französische Revolution, die weithin als Geburtsstunde des modernen Verfassungsstaates gilt, von der katholischen Kirche bekämpft? Sind die Forderungen nach Grund- und Menschenrechten nicht auf den erbitterten Widerstand der Päpste gestoßen? Haben die evangelischen Landeskirchen nicht dem Bündnis von Thron und Altar und dem als *summepiscopus* amtierenden Landesherren nachgetrauert, als die Monarchie längst hinweggefegt und durch die Demokratie ersetzt worden war? Wo immer der freiheitliche Verfassungsstaat auftrat oder sich weiter entwickelte, scheint es zu Konflikten mit den Kirchen gekommen zu sein.

Auch das Kruzifixurteil des Bundesverfassungsgerichts vom 10. August 1995 scheint diese These zu bestätigen: »unter dem Kreuz zu lernen« sei Schülern in einem freiheitlichen Verfassungsstaat mit einem säkularen Schulsystem nicht zuzumuten. Deshalb seien Kruzifixe verfassungswidrig. Staatliche Neutralität, gesellschaftliche Toleranz und freie Schule scheinen mit Hilfe des Bundesverfassungsgerichts gegen die christlichen Kirchen und die ihnen nahestehenden politischen Kräfte durchgesetzt werden zu müssen.

Eine genauere Betrachtung der politischen Ideengeschichte und der Entwicklung politischer Ordnungen zeigt jedoch, daß das Christentum nicht nur nicht der Gegner, sondern der Geburshelfer des freiheitlichen Verfassungsstaates war. Gerade das Christentum vermittelte und vermittelt jene inneren Antriebe und Bindungskräfte, von denen der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt, die er aber nach dem vielzitierten Wort von Ernst-Wolfgang Böckenförde »selbst nicht garantieren kann«.¹

1. Die Unterscheidung von *Spiritualia* und *Temporalia*

Das Christentum – Geburtshelfer des freiheitlichen Verfassungsstaates? Diese These ist schon deshalb erläuterungsbedürftig, weil das Konzept des Verfassungsstaates älter ist als das Christentum. Schon die aristotelische politische Philosophie wird beherrscht von der Frage nach der besten Verfassung, und die beste Verfassung ist für Aristoteles eine gemischte Verfassung, die die Vorzüge der Monarchie, der Aristokratie und der von ihm noch Politie genannten Demokratie vereint. Das leitende Interesse der aristotelischen Frage nach der besten Verfassung ist jedoch nicht die Freiheit des Bürgers, sondern die Stabilität der Herrschaft. »Je besser ... eine Verfassung gemischt ist, desto dauerhafter ist sie.«² Der Bürger war noch ganz dem Gemeinwesen untergeordnet. Er war Teil der Polis, in deren Obhut auch die Verehrung der Götter lag. Die Wissenschaft von der Politik war deshalb die erste der Wissenschaften vom Menschen. Politik und Religion waren nicht geschieden. Im römischen Reich ging diese Einheit von Politik und Religion noch einen Schritt weiter: der Kaiser wurde als Gott verehrt, und er forderte auch diese Verehrung – zum Beispiel von seinen Soldaten. Wenn diese als Christen dem Wort Jesu »So gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist«³ folgten und die Anbetung des Herrschers verweigerten, mußten sie mit dem Märtyrertod rechnen. Petrus hatte ihnen in seinem Konflikt mit dem Hohen Rat in Jerusalem den Weg vorgezeichnet: »Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen.«⁴

Aus diesen Konflikten der ersten Christen mit den politisch-religiösen Autoritäten entwickelt sich die bis heute gültige und den freiheitlichen Verfassungsstaat tragende Unterscheidung zwischen *Temporalia* und *Spiritualia*, zwischen Politik und Religion. Nicht nur die Polis, die Welt schlechthin wird entgöttlicht. Die Politik wird relativiert, die Herrschaftsgewalt des Königs wird beschränkt. Das Christentum leitet einen Säkularisierungsprozeß ein, der irreversibel ist. Gewiß setzt sich die Unterscheidung zwischen *Spiritualia* und *Temporalia* mit allen ihren Konsequenzen nicht auf einen Schlag durch. Das Christentum wird erst einmal »Staatsreligion«. Politische Herrscher beanspruchen auch als Christen noch Jahrhunderte hindurch gewisse Kompetenzen in geistlichen Angelegenheiten – sei es bei der Ernennung der Bischöfe, der Papstwahl oder, nach der Reformation, bei der Bestimmung der Konfession der Untertanen. Aber der Investiturstreit des 11. Jahrhunderts war vorprogrammiert. In dem ihn zumindest im Prinzip beendenden Wormser Konkordat von 1122 wird die Unterscheidung zwischen *Temporalia* und *Spiritualia* bekräftigt.

Auch wenn es noch einmal rund sechseinhalb Jahrhunderte dauert, bis

der definitiv auf weltliche Ziele beschränkte Staat in den USA in Erscheinung tritt, auch wenn Reformation und Gegenreformation dem Bündnis von Thron und Altar erst einmal zu neuer Blüte verhelfen und die »geistlichen Fürstentümer« sich vor dem Hintergrund der Unterscheidung von Spiritualia und Temporalia wie ein hölzernes Eisen ausnehmen, das Christentum hat die Entwicklung der griechischen Polis und der römischen *res publica* zu einem Kirche und Staat scheidenden Gemeinwesen mit wechselseitiger Beschränkung der Aufgaben und Zuständigkeiten ein für allemal besiegelt. »Daß die politische Geschichte der Neuzeit von weltlichen Staaten geprägt wird, ist eine direkte, gewissermaßen gewollte Frucht des Christentums.«⁵

So grundlegend dieser Einfluß des Christentums auf die Entstehung des modernen Staates ist, es gilt zwei Mißverständnissen vorzubeugen: zum einem dem Mißverständnis, die Grenze zwischen Spiritualia und Temporalia sei immer eindeutig zu ziehen, zum anderen dem Mißverständnis, diese Unterscheidung sei mit der Errichtung des freiheitlichen Verfassungsstaates ein für allemal gesichert. Was das erste Mißverständnis betrifft, so wissen die Christen, daß die Grenzziehung zwischen Spiritualia und Temporalia nicht immer einfach ist. Schon die *res mixtae*, die den Christen und Bürger gleichermaßen betreffenden Angelegenheiten, deren Regelung ein partnerschaftliches Zusammenwirken von Kirche und Staat erfordert⁶, zeigen, daß die Grenzziehung schwierig werden kann. Geradezu zum Problem aber muß sie werden, wenn der Staat seinen Anspruch durchsetzt, die Grenze der Temporalia selbst zu bestimmen oder wenn die Kirchen ihr Wächteramt ausüben und politische Entwicklungen einer sittlichen Bewertung unterwerfen, wie es ihnen vom Evangelium her aufgetragen ist.⁷

Was das zweite Mißverständnis betrifft, so haben auch die vergangenen zwei Jahrhunderte gezeigt, daß die Unterscheidung von Spiritualia und Temporalia immer wieder radikalen Anfechtungen ausgesetzt ist. Politische Ideologien und politische Systeme totalitärer Provenienz, allen voran der Marxismus-Leninismus, haben beansprucht, den Menschen durch die Politik von aller Entfremdung zu befreien und zum endgültigen Heil zu führen. Sie haben versucht, sich an die Stelle der Religion zu setzen. Sie wollten selbst Kirche werden. Statt Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit haben sie der Menschheit die Guillotine, das Konzentrationslager und den Archipel Gulag beschert. Aber auch theologische Strömungen wie die Befreiungstheologie haben die Unterscheidung von Spiritualia und Temporalia in Frage gestellt. »Das Schema von der Unterscheidung der Ebenen ist erschöpft und bietet keine Antwort mehr für die Fragen einer fortgeschrittenen Theologie«, behauptete Gustavo Gutiérrez in seinem Hauptwerk *Theologie der Befreiung*.⁸ Die

Politik wird als leitende, sinngebende Instanz des Menschen inthronisiert, sie wird zum Ort »der Vergeschichtlichung von Gnade und Sünde, von Unterdrückung und Befreiung«.⁹ Aus dieser Perspektive entbehrt es nicht der Konsequenz, Ayatollah Chomeini als religiösen Propheten zu rühmen, dem es gelungen sei, »aus dem islamischen Glauben heraus ein ganzes Volk zur Erhebung zu bewegen und eine der repressivsten ... Tyranneien dieses Jahrhunderts zu Fall zu bringen«.¹⁰ Auch dem Islam ist – nicht nur in seinen fundamentalistischen Strömungen – die Unterscheidung zwischen Spirituality und Temporalia fremd. So ist ihm bisher auch der freiheitliche Verfassungsstaat fremd.

2. Der freiheitliche Verfassungsstaat

Der freiheitliche Verfassungsstaat setzt die Unterscheidung von Spirituality und Temporalia voraus. Sein eigentliches Ziel, sein Legitimitätsgrund ist jedoch die Sicherung der Freiheit des Bürgers. Er beruht auf einem anthropologischen Fundament, in dessen Mittelpunkt der Begriff der Person steht. In diesem Begriff sind verschiedene Dimensionen menschlicher Existenz – Leib und Geist, Individualität und Sozialität, Freiheit und Verantwortung, Gottebenbildlichkeit und Ambivalenz – vereint. Der Person kommt eine Würde zu, die jedes irdische Gut übersteigt, die in allen Bereichen der Gesellschaft – in Politik, Wirtschaft, Kultur – Geltung beansprucht und dem Staat vorausliegt. Sie ist vom Staat, unter Umständen aber auch gegen ihn zu schützen. Aus dieser Würde ergeben sich Rechte und Pflichten, die ebenfalls dem Staat vorausliegen und deren Schutz und Förderung seine Legitimitätsgrundlage ist. In geradezu klassischer Weise bringt dies Art. 1 des Grundgesetzes zum Ausdruck: »Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt (Abs. 1). Das Deutsche Volk bekennt sich darum zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt (Abs. 2). Die nachfolgenden Grundrechte binden Gesetzgebung, vollziehende Gewalt und Rechtsprechung als unmittelbar geltendes Recht (Abs. 3).«¹¹

In dieser anthropologischen Fundierung des freiheitlichen Verfassungsstaates ist der Einfluß des Christentums unübersehbar. Die Menschenrechte sind das Fundament des freiheitlichen Verfassungsstaates. Sie gehen von einem personalen Menschenbild aus. Der Staat ist zwar für die Durchsetzung der Menschenrechte von Bedeutung, er konstituiert sie aber nicht. Sie haben eine naturrechtliche Wurzel. Der Mensch hat diese Rechte, weil er Mensch ist. Diese Rechte sind »Naturrechte,

Universalrechte, unantastbare Rechte: Niemand, nicht der einzelne, nicht die Gruppe, nicht die Autorität und nicht der Staat kann sie verändern oder aufheben, weil sie von Gott selbst kommen.«¹²

Die Menschenrechte – ein Erbe des Christentums? Diese Behauptung ist nicht weniger erläuterungsbedürftig als jene vom Christentum als Geburtshelfer des freiheitlichen Verfassungsstaates, hat es doch zahlreiche Konflikte zwischen der katholischen Kirche und jenen Menschen und Gruppen gegeben, die sich bei der Geltendmachung ihrer politischen, kulturellen oder religiösen Interessen auf Menschenrechte beriefen. Menschenrechte galten in ihrer kontinentalen, der Französischen Revolution entstammenden Ausformung als ein Ergebnis der Aufklärung, als Spiegel eines rationalistischen und individualistischen Menschenbildes sowie als Waffe gegen die Kirche. Wer seine individuelle Autonomie unter Berufung auf die Menschenrechte gegen seine sittliche Verantwortung ausspielte, mußte auf den Widerspruch der Kirche stoßen. So wird das Verhältnis der Kirche zu den Menschenrechten im 19. Jahrhundert durch eine wechselvolle Geschichte geprägt, in der »Zögern, Einsprüche und Vorbehalte«, ja manchmal sogar Ablehnung, offene Feindschaft und Verurteilung dominieren.¹³ Der Weg zur Rezeption der Menschenrechte in die Soziallehre der katholischen Kirche ist kompliziert. Erst in der Mitte des 20. Jahrhunderts rücken sie in deren Mittelpunkt.¹⁴ Dennoch hat das Christentum den Menschenrechten den Boden bereitet. »Christliches Erbe in den Menschenrechten sind die Leitgedanken von der Einheit des Menschengeschlechts und von der Gleichheit seiner Glieder, von der Einmaligkeit und der Würde eines jeden Menschen als Person, unverfügbar den anderen und sich selbst, berufen zu Eigenverantwortung, zu Nächstenliebe und zur Bewährung in dieser Welt. Nur im christlichen und nachchristlichen Kulturkreis konnten die Menschenrechte sich entwickeln.«¹⁵

Aus der Erkenntnis der Würde und der Freiheit der Person ergeben sich für eine freiheitliche Verfassungsordnung noch drei weitere Konsequenzen, die ebenfalls ein christliches Erbe in sich tragen: die Demokratie, die Gewaltenteilung und die Zivilgesellschaft. Was die Demokratie betrifft, so ist zunächst nicht nur einem, sondern gleich zwei Einwänden zu begegnen. Ist sie nicht älter als das Christentum? Mußte sie nicht häufig, wie die Menschenrechte, gegen die Kirche durchgesetzt werden? Gewiß stammt die Demokratie aus der griechischen Antike. In der politischen Philosophie des Aristoteles spielt sie eine wichtige Rolle. Aber wie beim Verfassungsstaat ist das leitende Interesse der aristotelischen Reflexion nicht die Freiheit des Bürgers, sondern die Stabilität der Herrschaft und dementsprechend ihre Relativierung bzw. Mischung mit aristokratischen und monarchischen Elementen. Erst das Christentum ver-

leiht dem Konzept der Demokratie – wiederum auf verschlungenen Wegen – seine anthropozentrische und auch seine egalitäre Orientierung.

Die konfliktreiche Geschichte des Verhältnisses zwischen Kirche und Demokratie erfordert eine zwischen politischer Geschichte und Ideengeschichte differenzierende Betrachtung. Die politische Geschichte des 19. Jahrhunderts kennt zahlreiche Konflikte. Sie sind vorprogrammiert, wenn demokratische Mehrheiten die Grenzen überschreiten, die auch ihnen gezogen sind. Auch sie unterliegen der Schranke der Menschenrechte und sittlichen Verpflichtungen. Die kontinentale Demokratie, die aus der Französischen Revolution hervorging, tat sich im Vergleich zur angelsächsischen schwer, dies zu akzeptieren. Auch seitens der christlichen Kirchen gab es in beiden Konfessionen wie gegenüber den Menschenrechten so auch gegenüber den Demokratien oft Zögern, Mißtrauen und Ablehnung, die zu dieser konfliktreichen Geschichte beitrugen. In der Ideengeschichte ist das christliche Erbe der Demokratie dagegen unübersehbar – zumindest im Konzept der rechtsstaatlichen, die Menschenrechte anerkennenden und von ihnen begrenzten Demokratie. Gewiß war das Christentum gegenüber Staatsverfassungen jahrhundertlang relativ gleichgültig, solange sie nicht in einer Tyrannei entarteten. Hauptkriterium ihrer Beurteilung war die Gewährleistung des Gemeinwohls, nicht die Ordnung der politischen Institutionen. Noch in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts vertrat die katholische Soziallehre in der Frage der politischen Systeme die Position der Äquidistanz. Aber die gleichberechtigte Partizipation aller Bürger am demokratischen Willensbildungsprozeß ist doch eine logische Konsequenz der Menschenrechte und des christlichen Menschenbildes. Die Freiheit und die Würde der Person verlangen eine rechtsstaatliche Demokratie. Sie steht seit Pius XII. zunehmend im Mittelpunkt der politischen Ethik der Soziallehre der katholischen Kirche. Sie hat sich etabliert im christlichen – protestantischen und katholischen – Kulturkreis. Es ist unverkennbar, daß sie nicht nur ein Erbe des Christentums ist, sondern bisher auch vorwiegend im christlichen Kulturkreis Stabilität und Dauer zeigte. Problematisch ist das Verhältnis von Kirche und Demokratie noch im Bereich der orthodoxen Christenheit.

Was die Gewaltenteilung betrifft, so ist sie ebenfalls im christlichen Kulturkreis des Westens entwickelt und praktiziert worden. Von hier aus hat sie als wichtigstes Strukturmerkmal der rechtsstaatlichen Demokratie ihren Siegeszug um den Globus angetreten. Gewaltenteilung heißt Machtbegrenzung. Ein erster Schritt zur Machtbegrenzung war bereits die Unterscheidung zwischen Spiritualia und Temporalia. Als Strukturmerkmal der rechtsstaatlichen Demokratie meint Gewaltenteilung aber mehr als die Unterscheidung von geistlicher und weltlicher Gewalt. Sie

meint die Trennung und gegenseitige Kontrolle legislativer, exekutiver und judikativer Gewalt. Sie will die Versuchung zum Machtmißbrauch minimieren und da, wo Macht dennoch mißbraucht wird, die schädlichen Folgen begrenzen. Auch im Konzept der Gewaltenteilung zeigt sich ein christliches Erbe: die Erkenntnis, daß die menschliche Natur ambivalent ist. Der Mensch kann konstruktiv, aber auch destruktiv handeln, die Macht zur Förderung des Gemeinwohls, aber auch zu seiner Zerstörung gebrauchen. Die Gewaltenteilung zieht aus diesem anthropologischen Faktum die Konsequenzen für die Struktur eines freiheitlichen Verfassungsstaates. Wo sie in Theorie und Praxis abgelehnt wird, wie in totalitären Systemen nationalsozialistischer oder kommunistischer Herkunft, da wird mit der Würde und Freiheit der Person immer auch das Christentum bekämpft.

Was schließlich die Zivilgesellschaft betrifft, so zeigt sich auch in ihr – zumindest beim zweiten Blick – ein christliches Erbe. Mit dem relativ neuen Begriff der Zivilgesellschaft wird eine Gesellschaft selbstbewußter und aktiver Bürger bezeichnet, die sich in einer relativ staatsfreien Sphäre der Wirtschaft, der Politik und der Kultur selbst organisieren, in freien Assoziationen, Parteien und Medien artikulieren, die soziale Ordnung gestalten, an der politischen Willensbildung partizipieren und den freiheitlichen Verfassungsstaat nicht nur tolerieren, sondern als Gemeinwohlbedingung stützen. Die Zivilgesellschaft ist das notwendige Gegenüber zum demokratischen Rechtsstaat. Sie liegt in der Logik des personalen Menschenbildes, auch in der Logik der Ordnungsprinzipien der katholischen Soziallehre, insbesondere des Subsidiaritätsprinzips, das seinerseits wieder die Frucht des personalen Menschenbildes ist. Es gebietet dem Staat, jene Angelegenheiten, die kleinere, untergeordnete Einheiten oder einzelne Bürger selbst regeln können, nicht an sich zu ziehen und in allem legislativen und administrativen Handeln auf die Stärkung der Eigenkräfte der kleineren Einheiten und der Bürger zu achten.¹⁶ Sie beruht letztlich auf der anthropologischen Prämisse, daß die Bereitschaft und die Fähigkeit des Individuums, Initiativen zu ergreifen, Anstrengungen auf sich zu nehmen und Leistungen zu erbringen, eine zentrale Voraussetzung für das Gelingen menschlichen Lebens ist.

3. Der soziale Rechtsstaat

Unübersehbar sind die Einflüsse des Christentums auf die Entwicklung des modernen Sozialstaats. Das neutestamentliche Gebot der Nächstenliebe setzte Energien für eine »Erwärmung« des menschlichen Klimas in der Gesellschaft frei, die der antiken Gesellschaft nicht bekannt waren.

Die Sorge für die Armen, die Witwen und die Waisen galt als Aufgabe des christlichen Gemeinwesens, deren sich die Klöster, die Orden und die Spitäler annahmen. In den Ländern der Reformation hat sich insbesondere der Pietismus durch Gemeinden und Stiftungen dieser Aufgabe angenommen. An der Entstehung des Sozialstaats im 19. Jahrhundert waren zwar mehrere geistige Strömungen beteiligt: konservative Vorstellungen von der sozialen Verantwortung der Obrigkeit, sozialistische Konzeptionen von der Verantwortung der Politik für die Gestaltung der Gesellschaft, die liberale Genossenschaftsbewegung, die Kathedersozialisten, der Pietismus und die katholische Soziallehre. Dabei waren nicht nur die beiden zuletzt genannten Strömungen christlich inspiriert. Daß der Staat nicht nur Rechtsstaat, sondern Sozialstaat zu sein hat, daß er nicht nur für Recht und Sicherheit, sondern auch für menschenwürdige Lebens- und Arbeitsbedingungen zu sorgen hat, daß er die Bürger gegen Einkommensrisiken zu schützen hat, die aus Krankheit, Invalidität, Alter und Arbeitslosigkeit erwachsen, daß er soziale Sicherheit, soziale Gerechtigkeit und gesellschaftliche Integration zu gewährleisten hat, dies ist ein genuin christliches Erbe.¹⁷ *Rerum Novarum*, die erste päpstliche Sozialenzyklika von Leo XIII., hat 1891 diese Staatsaufgabe gegen das weitverbreitete Konzept vom Nachtwächterstaat unterstrichen. Im Werk des Mainzer Bischofs Ketteler hat diese Enzyklika ihren großen Wegbereiter. In der »Fabrikrede« des badischen Landtagsabgeordneten Franz Josef Buß wurden die sozialstaatlichen Aufgaben bereits 1837 in einem deutschen Parlament formuliert.¹⁸

Der Beitrag der Christen zur Entwicklung des Sozialstaats zeigt sich nicht nur in der Theorie, sondern auch in der Praxis und hier nicht nur in Caritas und Diakonie, sondern auch in Gesetzgebung und Politik. Gewiß entsprang die Bismarcksche Sozialgesetzgebung nicht nur pietistischen Motiven, sondern auch dem politischen Kalkül, durch die soziale Besserstellung der Arbeiterschaft die sozialdemokratische Opposition zu schwächen. Aber von den 80er Jahren des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart wurde die Entwicklung des Sozialstaats entscheidend von Christen in den Parteien des Zentrums und der CDU/CSU mitgestaltet. Bei der Einführung der ersten, noch fakultativen Mitbestimmungsregelungen im Arbeiterschutzgesetz von 1891 war Franz Hitze maßgeblich beteiligt, der zwei Jahre später an der Universität Münster den ersten Lehrstuhl für Christliche Sozialwissenschaften übernahm. Am Betriebsrätegesetz 1920, das obligatorische Mitbestimmungsregelungen einführt und radikale sozialistische Räteideen ablehnte, waren Franz Hitze und Heinrich Brauns beteiligt. Überragende Bedeutung für die Entwicklung des deutschen Sozialstaats kommt Heinrich Brauns zu, der als katholischer Priester von 1920 bis 1928 in zwölf Kabinetten als

Reichsarbeitsminister amtierte. Von allen demokratischen Parteien anerkannt, führte er die Arbeitsgerichtsbarkeit als eigenen Gerichtszweig ein, entwickelte das Betriebsverfassungsrecht, das Tarifvertrags- und Schlichtungswesen, vereinheitlichte und verbesserte die Reichsknappschaftsversicherung und löste die Erwerbslosenfürsorge durch die Arbeitslosenversicherung ab. Seine Reformen haben dem Sozialstaat bis heute gültige Impulse gegeben.

Auch an den großen sozialpolitischen Reformen im ersten Jahrzehnt der Bundesrepublik Deutschland – Lastenausgleichsgesetz 1952 und Einführung der dynamischen Rente 1957 – war das Engagement christlicher Politiker, Wissenschaftler und Verbände unverkennbar. Damit soll der Beitrag der sozialdemokratischen Politiker zur Entwicklung des deutschen Sozialstaats nicht geschmälert werden, auch nicht in Abrede gestellt werden, daß auch in der SPD gelegentlich christliche Impulse sichtbar wurden. Aber die sozialdemokratisch geprägten Reformen des Sozialstaats sind – vor allem in den 70er Jahren – doch weit mehr an egalitären Verteilungszielen und an etatistischen Staatskonzepten orientiert als die christdemokratischen, die sich mehr an dem oben skizzierten Menschenbild und dementsprechend am Subsidiaritätsprinzip orientieren.

4. Die internationale Solidarität

Auch bei der Entwicklung einer internationalen Solidarität ist der Beitrag des Christentums sehr groß. Sieht man einmal von den christlich geprägten europäischen Reichen des Mittelalters und der frühen Neuzeit ab, die noch keine nationalen Grenzen kannten, dann ist eine die Nationen relativierende internationale Solidarität die späte Frucht vieler bitterer und blutiger Erfahrungen des 19. und 20. Jahrhunderts. Diese bitteren und blutigen Erfahrungen mußten Europa und die Welt machen, wenn Ideologien die politische Macht dominierten, die das Christentum verdrängten oder bekämpften, wie der Nationalismus, der Nationalsozialismus oder der Kommunismus. Initiativen zu einer Politik der internationalen Solidarität tragen unverkennbar die Spuren des christlichen Kulturkreises. Dies gilt für den von Konrad Adenauer, Robert Schumann und Alice de Gasperi initiierten europäischen Einigungsprozeß wie auch für Konzepte und Institutionen zur Überwindung des Nord-Süd-Konflikts. Auch die Gründung der Internationalen Arbeitsorganisation (ILO) 1919, einer Unterorganisation des Völkerbundes und die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen von 1948 tragen diese Spuren.

Das drängendste Problem der internationalen Politik zu Beginn des 3. Jahrtausends nach Christi Geburt ist die Überwindung oder wenigstens Milderung des Nord-Süd-Konflikts. Dem Christentum kommt dabei in Theorie und Praxis eine Schlüsselrolle zu. Die christliche Sozialethik unterstreicht seit langem, daß sich das Prinzip der Solidarität nicht nur auf die innere Ordnung eines Gemeinwesens, sondern auch auf die internationale Ordnung erstreckt. Was im Innern einer Industriegesellschaft üblich ist, daß nämlich die Wohlhabenden über ein progressives Steuersystem, ein solidarisches Sozialleistungssystem und auch caritative Hilfe den weniger Wohlhabenden helfen, damit sie ein menschenwürdiges Leben führen können, muß auch auf internationaler Ebene anerkannt werden.¹⁹ Die christliche Soziallehre appelliert deshalb immer wieder an die Industrieländer, ihre Entwicklungshilfe deutlich zu verstärken. Sie unterstreicht die universale Bestimmung der Güter, die wechselseitige Abhängigkeit der Nationen, die Notwendigkeit der Zusammenarbeit aller Völker, Kulturen und Religionen für Frieden und Gerechtigkeit und die Einheit der ganzen Menschheit, für die sich die Kirche als Zeichen und Werkzeug versteht.²⁰

Die christliche Soziallehre appelliert aber auch an die Entwicklungsländer zu begreifen, daß sie »die Baumeister ihres eigenen Fortschritts« sind und deshalb »an erster Stelle die Last und die Verantwortung dafür tragen«.²¹ Auch im Verhältnis der Entwicklungsländer zu den Industrieländern gilt das Subsidiaritätsprinzip. Die Fähigkeit und die Bereitschaft der Entwicklungsländer, eigene Initiativen zu ergreifen, ist die Voraussetzung erfolgreicher Entwicklungshilfe. Um die entsprechenden Einstellungen und Fähigkeiten bei ihren Bürgern zu fördern, müssen diktatorische politische Systeme reformiert und zu demokratischen Systemen hin entwickelt werden. Ohne Rechtssicherheit, Geltung der Menschenrechte und demokratische Partizipationsmöglichkeiten an der politischen Willensbildung ist ökonomischer und sozialer Fortschritt nicht denkbar. Die christliche Soziallehre lehnt sowohl die marxistisch orientierte Dependenztheorie ab, die die Entwicklungsländer in Abhängigkeit von den Industrieländern sieht und letzteren die alleinige Verantwortung für deren Elend zuteilt, mithin die Philosophie des Klassenkampfes auf die internationale Ebene überträgt, als auch die frühliberale Position, die die Entwicklungsländer sich selbst überlassen möchte, mithin die Philosophie des Nachtwächterstaates auf die internationale Ebene überträgt.

Was die praktische Politik zur Überwindung des Nord-Süd-Konflikts betrifft, so wird man gewiß festhalten müssen, daß auch in den Ländern des christlichen Kulturkreises die staatliche Entwicklungshilfe oft hinter den selbst formulierten Zielen, z. B. hinter den 0,7 % des Sozialprodukts,

zurückbleibt und daß die dramatische Dimension des Nord-Süd-Konflikts oft nur unzureichend gesehen wird. Dennoch waren es Länder dieses Kulturkreises, die Entwicklungshilfekonzepte entwickelt, Entwicklungshilfeministerien errichtet und bi- und multilaterale Hilfsaktionen initiiert haben und in denen auch die Kirchen selbst sehr effektive Institutionen der Entwicklungshilfe gegründet haben wie *Misereor* und *Brot für die Welt*, die die Menschen dem Ziel einer internationalen Solidarität ein Stück näherbringen.

5. Die soziale Marktwirtschaft

Eine freiheitliche Verfassungsordnung bedarf auch einer ihr korrespondierenden Wirtschaftsordnung. Dies ist nach heute weltweit verbreiteter Überzeugung die soziale Marktwirtschaft. Ist auch in ihr ein christliches Erbe vorhanden? Die Antwort wird in mehrerlei Hinsicht differenzieren müssen. Die soziale Marktwirtschaft ist als Ordnungskonzept für die Wirtschaft erst ein halbes Jahrhundert alt. Ihr gingen Wirtschaftsordnungen voraus, die entweder durch ungezügelter Wettbewerbsfreiheit oder durch die Eliminierung des Wettbewerbs und die zentrale Lenkung seitens des Staates geprägt waren. Von beiden Modellen distanziert sich das Konzept der sozialen Marktwirtschaft. Es will die Freiheit des Wettbewerbs mit sozialer Sicherheit verbinden. Es will durch eine staatliche Rahmengesetzgebung die Vorteile des Marktes und zugleich die soziale Gerechtigkeit gewährleisten, also auch für jene menschenwürdige Lebensbedingungen sichern, die sich am Leistungswettbewerb nicht beteiligen können.

Die Väter dieses Konzepts, Ludwig Erhard, Alfred Müller-Armack, Wilhelm Röpke u.a., sind keine Theologen oder Sozialethiker, aber doch überwiegend evangelische Christen. Sie repräsentieren als Ökonomen ein christliches Erbe. Die christlichen Kirchen beider Konfessionen dagegen tun sich mit der sozialen Marktwirtschaft bis in die 80er Jahre hinein schwer, und die Schwierigkeiten sind auch noch nicht ausgeräumt. Zwar gab es immer schon Sozialethiker, die darauf hinwiesen, daß die soziale Marktwirtschaft in der Logik des christlichen Menschenbildes und der Prinzipien der Subsidiarität und der Solidarität liege²², aber in den Kirchen dominierte lange Zeit eine Perspektive, die weniger auf Produktionsbedingungen und Leistungsgerechtigkeit als vielmehr auf die gerechte, um nicht zu sagen egalitäre Verteilung achtete. Markt und Wettbewerb galten schnell, zu schnell als Feld des menschlichen Egoismus und der Rücksichtslosigkeit gegenüber jenen, die sich am Wettbewerb nicht beteiligen können.

Erst 1991 gibt es in der katholischen Kirche weltweit und in der evangelischen Kirche in Deutschland eine gleichsam offizielle Rezeption des Konzepts der sozialen Marktwirtschaft als jener Wirtschaftsordnung, die in der Logik der christlichen Soziallehre liegt und aus der Perspektive des christlichen Weltauftrages bejaht werden kann. Die katholische Kirche hat dieses Konzept, ohne es beim Namen zu nennen²³, in der Enzyklika *Centesimus Annus* vom 1. Mai 1991 aufgegriffen. Was Johannes Paul II. in dieser Enzyklika zur Rolle des Marktes, des Gewinns, des Unternehmers und des Staates sagt²⁴, entspricht dem Konzept der sozialen Marktwirtschaft, das er darüber hinaus schon ein halbes Jahr zuvor explizit gewürdigt hat. Bei der Übergabe des Beglaubigungsschreibens des damaligen deutschen Botschafters beim Hl. Stuhl Hans-Joachim Hallier am 8. November 1990 erklärte er: »Das System der sozialen Marktwirtschaft, das Ihr Land, vor allem auch unter Berücksichtigung der sozial schwächeren Schichten, über all die Jahre hinweg ständig ausgebaut und verbessert hat, sowie eine in vielen Stürmen bewährte demokratische Staatsorganisation haben sich als erfolgreich erwiesen.«²⁵

Die Evangelische Kirche in Deutschland hat mit ihrer Denkschrift »Gemeinwohl und Eigennutz. Wirtschaftliches Handeln in Verantwortung für die Zukunft« das Konzept der sozialen Marktwirtschaft im September 1991 ebenfalls als menschengerecht und sachgerecht gewürdigt.²⁶ So erfreulich und wegweisend diese Dokumente sind, man wird zugeben müssen, daß die Kirchen hier von der freiheitlichen Verfassungsordnung in Deutschland gelernt haben. Sie haben vor allem gelernt zu erkennen, daß menschenwürdige Lebensbedingungen nicht nur vom individuellen Verhalten und von Tugenden, sondern auch von gesellschaftlichen Strukturen abhängen. Sie haben die Erkenntnis vertieft, daß die christliche Soziallehre auch eine Ethik der Strukturen sein muß.

Andererseits beruht das Konzept der sozialen Marktwirtschaft auf Prämissen, die in einer tieferen Schicht doch wieder ein christliches Erbe deutlich werden lassen. Jedes Modell einer Wirtschaftsordnung hat bestimmte Vorstellungen von menschlicher Arbeit, Eigentum und vom Menschen selbst, durch die Fragen der gesellschaftlichen und ökonomischen Ordnung präjudiziert werden. Die Arbeit ist in dieser Perspektive eine Tätigkeit des Menschen, durch die er einerseits die Natur umwandelt und seinen Bedürfnissen anpaßt sowie Güter und Dienstleistungen schafft, die er zur Befriedigung seiner Bedürfnisse braucht und durch die er andererseits sich selbst entfaltet und seine im Intellekt begründete Herrschaft über die Erde ausübt. Sie ist von konstitutiver Bedeutung für das Gelingen des menschlichen Lebens. Sie setzt ihrerseits wieder eine positive Sicht der Welt voraus, die die Welt als Gestaltungsaufgabe für den Menschen begreift. Das Privateigentum auch an Produktionsmitteln

ist das grundlegende Mittel zur Sicherung von Freiheit und eigenverantwortlicher Lebensführung. Es ist Frucht menschlicher Leistung, trägt auch eine soziale Hypothek und verpflichtet den Eigentümer, es zum Wohle der Allgemeinheit zu gebrauchen. Im Mittelpunkt des Menschenbildes schließlich, von dem die soziale Marktwirtschaft ausgeht, steht der freie, interessierte, Initiativen ergreifende, Eigentum bildende, verantwortliche und leistungsbereite Mensch, der in der Regel bereit und in der Lage ist, für den Unterhalt seines Lebens selbst zu sorgen. Zu den anthropologischen Prämissen dieses Konzepts gehört die Erkenntnis, daß das Wissen des Menschen immer und überall unvollkommen und sein Wille ambivalent ist, daß er nicht völlig aufgeklärt handelt und in der Verfolgung seiner Interessen auf dem Markt zum Wohl aller beitragen, diesem aber auch schaden kann, weshalb dem Staat ordnende, kontrollierende und korrigierende Funktionen zukommen, durch die er die konstruktiven Folgen menschlichen Handelns fördern und die destruktiven begrenzen soll. In diesen Prämissen spiegelt sich unverkennbar ein christliches Erbe.²⁷

6. Zusammenfassung

Die hier erörterten Grundlagen einer freiheitlichen Verfassungsordnung zeigen, daß der freiheitliche Verfassungsstaat seine wesentlichen Elemente einer christlich geprägten Kultur verdankt. Die rechtsstaatliche Demokratie, die Menschenrechte und die Gewaltenteilung, die Zivilgesellschaft, die Sozialstaatlichkeit, die internationale Solidarität und die soziale Marktwirtschaft tragen mehr als nur Spuren jenes personalen Menschenbildes, das uns durch das Christentum geschenkt wurde. Der freiheitliche Verfassungsstaat muß deshalb nicht gegen das Christentum verteidigt werden. Es stellt keinen Angriff auf diesen dar. Eher muß das Christentum als Quelle gepflegt werden, die gewährleistet, daß aus dem Garten des freiheitlichen Verfassungsstaates keine Wüste, kein Archipel Gulag und kein Konzentrationslager wird. Das Kreuz ist gleichsam das Logo dieser Quelle. Es ist gewiß eine Zumutung, aber keine, die unterdrückt, sondern eine, die befreit und erlöst und gewiß eine menschenwürdigere als das Nichts.

ANMERKUNGEN

1 E.-W. Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisierung, in: Ders., Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zu Staatstheorie und zum Verfassungsrecht. Frankfurt 1976, S. 60f.

2 Aristoteles, Politik 1297a.

3 Mt 22,21.

4 Apg 5,29.

5 U. Matz, Zum Einfluß des Christentums auf das politische Denken der Neuzeit, in: G. Rütger (Hrsg.), Geschichte der Christlich-Demokratischen und Christlich-Sozialen Bewegungen in Deutschland. Bonn 1984, S. 33.

6 Dazu zählen z.B. der Religionsunterricht in der Schule, die Ausbildung der Religionslehrer, die Errichtung theologischer Fakultäten, die Militär- und Anstaltsseelsorge.

7 II. Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* 76.

8 G. Gutierrez, Theologie der Befreiung. München/Mainz 1973, S. 72; Ders., Die historische Macht der Armen. München/Mainz 1984, S. 37f. Vgl. auch H. Assmann, Das Evangelium des Technologismus. Technologie und Macht aus der Sicht der Theologie der Befreiung, in: H. Goldstein (Hrsg.), Befreiungstheologie als Herausforderung. Düsseldorf 1981, S. 58ff.

9 L. Boff, Aus dem Tal der Tränen ins Gelobte Land. Der Weg der Kirche mit den Unterdrückten. Düsseldorf 1982, S. 182. Kritisch dazu das Dokument der Internationalen Theologenkommission zur Theologie der Befreiung »Zum Verhältnis zwischen menschlichem Wohl und christlichem Heil«, in: K. Lehmann u.a., Theologie der Befreiung. Einsiedeln 1977, S. 179; M. Spieker, Politik und Ökonomie in der Theologie der Befreiung, in: R. Hofmann (Hrsg.), Gottesreich und Revolution. Münster 1987, S. 93ff.; vgl. schon H. Maier, Kritik der politischen Theologie. Einsiedeln 1970, S. 19.

10 L. Boff, a.a.O., S. 88.

11 Vgl. auch Konrad Adenauers Grundsatzrede in der Kölner Universität am 26. März 1946: »Die menschliche Person hat eine einzigartige Würde, und der Wert jedes einzelnen Menschen ist unersetzlich. Aus diesem Satz ergibt sich eine Staats-, Wirtschafts- und Kulturauffassung, die neu ist gegenüber der in Deutschland seit langem üblichen ... Der Staat besitzt kein schrankenloses Recht; seine Macht findet ihre Grenze an der Würde und den unveräußerlichen Rechten der Person«, in: Ders., Reden 1917–1967, hrsg. von H.P. Schwarz. Stuttgart 1975, S. 86f.

12 Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Christifideles Laici* vom 30. Dezember 1988, 38.

13 Die Kirche und die Menschenrechte. Ein Arbeitspapier der Päpstlichen Kommission *Iustitia et Pax*. München/Mainz 1976, Ziffer 18.

14 Vgl. *Gaudium et Spes* 76, die Enzyklika Johannes' XXIII. *Pacem in Terris* und die Sozialenzykliken Johannes Pauls II. Vgl. dazu auch M. Spieker, Christen, Grundgesetz und Grundrechte, in: R. Morsey/K. Repgen (Hrsg.), Christen und Grundgesetz. Paderborn 1989, S. 127ff., und J. Punt, Die Idee der Menschenrechte. Ihre geschichtliche Entwicklung und ihre Rezeption durch die moderne katholische Sozialverkündigung. Paderborn 1987.

15 J. Isensee, Grundrechtsvoraussetzungen und Verfassungserwartungen an die Grundrechtsausübung, in: Ders./P. Kirchhof (Hrsg.), Handbuch des Staatsrechts, Bd. V: Allgemeine Grundrechtslehren. Heidelberg 1992, S. 374.

16 Pius XI., *Quadragesimo Anno* 79.

17 Vgl. auch F.X. Kaufmann, Christentum und Wohlfahrtsstaat, in: *Zeitschrift für Sozialreform* 34 (1988), S. 65ff.; G.A. Ritter, Der Sozialstaat. Entstehung und Entwicklung im internationalen Vergleich. München 1989, S. 29ff.; U. Matz, a.a.O., S. 41; J. Höffner, Christentum und Menschenwürde. Trier 1947, S. 148ff.

18 Wortlaut der Rede Franz Josef Ritter von Buß vom 25. April 1837 über das soziale Problem, in: Texte zur katholischen Soziallehre II, 1. Halbband, hrsg. vom Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmerbewegung. Kevelaer 1976, S. 54ff.

- 19 Paul VI., *Populorum Progressio* 59–61; Johannes Paul II., *Sollicitudo Rei Socialis* 44. Vgl. dazu auch M. Spieker, Zivilisation der Solidarität. Ethische Probleme der Weltwirtschaftsordnung, in: *Die Neue Ordnung* 49 (1995), S. 184ff.
- 20 II. Vatikanisches Konzil, *Lumen Gentium* 1.
- 21 Paul VI., *Populorum Progressio* 77; II. Vatikanisches Konzil, *Gaudium et Spes* 86.
- 22 Auf katholischer Seite z.B. Joseph Höffner, Wilhelm Weber, Anton Rauscher, Lothar Roos, Wolfgang Ockenfels; auf evangelischer Seite Martin Honecker und Trutz Rendtorff.
- 23 Der Begriff »Soziale Marktwirtschaft« ist ohnehin nur schwer in andere Sprachen zu übersetzen.
- 24 Johannes Paul II., *Centesimus Annus* 34, 42, 43 und 48.
- 25 Johannes Paul II., Die Deutschen beweisen: Ein neues Deutschland ist entstanden. Ansprache bei der Überreichung des Beglaubigungsschreibens des neuen Botschafters der Bundesrepublik Deutschland beim Hl. Stuhl am 8. November 1990, in: *Der Apostolische Stuhl* 1990. Köln 1990, S. 1122.
- 26 Gemeinwohl und Eigennutz. Wirtschaftliches Handeln in Verantwortung für die Zukunft. Eine Denkschrift der EKD. Gütersloh 1991, vor allem S. 33–59.
- 27 Vgl. W. Röpke, *Wirtschaft und Moral*, in: Aktionsgemeinschaft Soziale Marktwirtschaft (Hrsg.), *Was ist wichtiger als Wirtschaft?* Ludwigsburg 1960, S. 17ff.; Ders., *Jenseits von Angebot und Nachfrage*. Bern ⁵1979, S. 186; M. Spieker, *Katholische Soziallehre und soziale Marktwirtschaft*, in: *ORDO* 45 (1994), S. 189f.

EBERHARD STRAUB · ESSEN

Weltliche Macht und göttliche Herrlichkeit

Die Kirche hat kein politisches Bekenntnis. Alle Formen organisierter Herrschaft sind *figurae huius mundi*, vorübergehende, zeitliche Erscheinungen *ex jure humano*. Sie verdienen als solche Respekt, wie etwa das Rom der Caesaren, und mit allen kann sich die Kirche arrangieren. Denn keine ist notwendige Voraussetzung für ihr Wirken in der Welt. Mit der Anerkennung des Römischen Reiches, einer beliebigen historischen Erscheinung, verdeutlichte das Christus als Stifter seiner Kirche. Sie behauptet deshalb nicht, eine besondere Affinität zu einer der mannigfachen *figurae* dieser Welt zu haben. Sie unterhält Beziehungen zu ihnen, »tant que cela dure«, und knüpft neue an, wenn ein Wechsel eintritt. Dabei kann nur ihr Stiftungszweck der leitende Gesichtspunkt sein, der es ihr erlaubt, immer die gleiche zu sein in einer sich dauernd verändernden Umgebung. Insofern gibt es keine politische Theologie. Es gibt nur Anweisungen an die Christen, christlich zu leben, und damit die *figurae* diese Welt davor zu bewahren, Räuberhöhlen zu werden, und Verträge mit den jeweils Herrschenden, um ein halbwegs ungestörtes christliches Leben in der Gemeinschaft mit der sichtbaren Kirche überhaupt zu ermöglichen. Der Christ hat dementsprechend keinen umfassenden politischen Auftrag – Martha wurde ja gewarnt, sich nicht um alles und jedes zu kümmern –, sondern die Verpflichtung, seinen Glauben zu bezeugen. Das kann er, mehr oder weniger leicht, in allen politischen Systemen.

* * *

Allerdings haben sämtliche politische Systeme das eine gemein, nicht ihre Vergänglichkeit und Vergeblichkeit zu betonen, vielmehr zu versichern, auf Fels und nicht auf Sand gebaut zu sein. Das legt es nahe, die

EBERHARD STRAUB, 1940 in Berlin geboren, Promotion 1968, Habilitation 1977, langjähriger Redakteur der »Frankfurter Allgemeinen Zeitung«, wirkt heute als Pressereferent für den »Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft«; er gehört zur Redaktion dieser Zeitschrift.

jeweilige politische Organisation in Übereinstimmung mit dem metaphysischen Bild der Welt zu halten, das verbindlich und verpflichtend jeweils vorherrscht. Denn der *status*, der Staat, will im Reich der flüchtigen Erscheinungen den Dingen Dauer verschaffen, Ruhe und Ordnung ermöglichen, also Beständigkeit suggerieren. Er will sich verewigen, und damit heiligen, um den erwünschten Respekt zu erhalten. Die frühe Kirche entwickelte sich in einer Umwelt, die daran gewöhnt war, die politische Ordnung in engster Verbindung mit den Göttern zu verstehen. Es war der Jupiter Optimus Maximus, der Rom den Auftrag verliehen hatte, die Welt zu beherrschen, die Völker unter einem römischen Frieden zu vereinen. Denn seit Gründung der Stadt bewahrten die Römer eine ehrfürchtige *pietas*, eine umsichtige Treue zu den Göttern, deren Winken und Hinweisen sie ergeben folgten. Sie waren ein auserwähltes Volk. Die Caesaren, in denen sich die *maiestas* des *populus romanus* manifestierte, wurden unter dem Einfluß hellenistischen Königs Kultes immer weiter dem Profanen entrückt, weil die *maiestas* heilig ist und der Repräsentant der *Maiestas* darüber Heiligkeit gewinnt.

Nachdem das Christentum zur Staatsreligion erhoben worden war, brauchte es nur das Kreuz über solche Vorstellungen zu schlagen. Denn da die Kirche Gott den Allmächtigen verkündigte, die Macht für sie also gut war, lag es nahe, durch das Gottesgnadentum der Kaiser die irdische Macht aufs engste mit der göttlichen Gerechtigkeit zu verknüpfen. Indem der Kaiser nun als Abbild Gottes auf Erden beschrieben und aufgefaßt wurde, dem Schwert und Zepter verliehen wurden, um Willkür und Verwirrung, verursacht durch die sündigen Menschen, zu bannen und schon in der Welt eine Vorahnung des göttlichen Friedensreiches, das ohne Ende, zu schaffen, erinnerten solche Bilder doch auch den *imitator Dei* daran, daß seine Macht abgeleitet ist, daß er nur Verwalter einer ihm übergeordneten Macht ist, vor der er sich zu rechtfertigen hat. Denn *Christus vincit*, *Christus regnat*, *Christus imperat*. Ziel und Zweck des Gottesstaates sind der Frieden. Ziel und Zweck des Staates der auf Erden pilgernden Menschen ist gleichfalls eine Friedensordnung, in der sich die göttliche Gerechtigkeit zu erkennen gibt, der Gottes Stellvertreter zu dienen haben, wollen sie nicht ihr Reich zu einer Räuberhöhle verkommen lassen. Die *Pietas romana*, der treue Dienst der Götter, wandelte sich zum treuen Dienst des einen Gottes, damit sein Wille herrsche.

Dem einen Gott entsprach der eine Kaiser wie dem einen Gottesreich das eine Reich auf Erden. Solche Identifikationen politischer Theologie widersprechen dem Dreieinigen Gott, für den es in der physischen Welt kein Korrelat gibt. Sie sind unstatthaft, weil häretisch. Das ist wohl richtig, doch in Zeiten, die nach anschaulichen Wahrheiten verlangten und

den Abstraktionen mißtrauten, ließ es sich gar nicht vermeiden, daß immer wieder Identifikationsbilder entworfen wurden, um sich mit den Mitteln des *sensus allegoricus*, der als eine probate Methode der Wahrheitsfindung und Wahrheitsdemonstration galt, beschreibend, vergleichend, in Gleichnisrede dem zu nähern, was im innersten die beiden Welten zusammenhält und aufeinander verweist. Die Bilder können wechseln, ob nun der »*buon governo*« vorzugsweise mit Christus, mit Gottvater oder den allgemeinen Tugenden sich selbst beherrschender Herrschaft veranschaulicht wird. Sie verweisen alle auf ein und das gleiche: daß alle Macht von Gott kommt und jeder Mächtige auf Erden nur ein Diener des Allmächtigen ist, ein Vollstrecker der Gerechtigkeit, der auch er unterworfen ist.

Karl V. und Philipp II. saßen auf einem Thron, auf dessen Rückenlehne oberhalb des Kopfes Gottvater und der Heilige Geist abgebildet waren. Christus blieb ausgespart, sein Bild verkörperten die Stellvertreter des *Christus Imperator*, der Kaiser und der König. Das *Tertium Comparationis* lag jedesmal in einer der drei Tätigkeiten des in sich dreieinigen Gottes. Denn Gott, die unendliche Weisheit, bedient sich doch für seine Herrschaft der Engel, der höheren Hierarchien für die niederen, der niederen für die Menschen, wie Fernandez Navarete noch 1619 zu bedenken gab, durchaus in Übereinstimmung mit dem *Doctor angelicus*. Ein anderer, Fra Salvador de Mallea, erinnert den König daran, in allem sich Gott anzugleichen, was heißt, daß er, wenn Gott eine Wesenheit, die zugleich »*consejo y consistorio de tres distintos personas, a quien se da titulo de juezes*« sei, dann müsse eben königliche Selbstherrschaft sich auf den Rat der Weisen stützen. Dem gelehrten, frommen Redner ging es vor allem darum zu schildern, daß dem neuen auserwählten Volk unter dem Gesetz der Gnade, den Spaniern, es gelungen sei, die vollkommenste Regierungsform gefunden zu haben, eine »dreifaltige« in einer gemischten Verfassung, die sein Zeitgenosse Juan Salazar knapp so charakterisierte: »Von der Monarchie nahm (Spanien) die Einheit, indem es in einem einzigen Fürsten, der unabhängig und absolut ist, sein Oberhaupt anerkannte, und von der Republik oder der aristokratischen Herrschaft nahm es den freien und vernünftigen Rat.« Der König ist nicht absolut, er ist dem allgemeinen Wohl untergeordnet als »Hausmeier« Gottes, den er vertritt. Aber wie Gott, der sich an seine Gesetze hält, diese mit einem Wunder durchbrechen kann, darf zuweilen der Monarch mit einer *potestas extraordinaria*, wenn die Notlage eine *ultima resolutio* erfordert, unmittelbar in den Ablauf der Dinge eingreifen, um eine gestörte Ordnung wieder herzustellen.

In diesem Sinn ist, wie nicht erst Carl Schmitt entdeckte, Souverän, wer über den Ausnahmezustand verfügt. Das hat Alonso Lasso de la Ve-

ga in der *Soberania del Reyno de Espana* schon 1626 ausgeführt, übrigens unter Hinweis auf die römische Diktatur. Er rannte damit schon damals längst offene Türen ein. Die beiden *potestates*, die *potestas ordinaria* und die *potestas absoluta*, waren beim König wie bei Gott nicht zwei grundsätzlich verschiedene Gewalten, sondern nur zwei anders geartete Äußerungen ein und derselben Machtvollkommenheit. Denn die gewöhnlichen Machtbefugnisse des Königs ergeben sich aus seinen außerordentlichen, auf die er allerdings nur zurückgreift, sofern es sich als unumgänglich und als notwendig erweist. Auch Gott wirkt nicht ununterbrochen Wunder. Diese höchste außerordentliche Gewalt duldet keinen Gefährten, es sei denn die Weisheit.

* * *

All solche Bemühungen, göttliches und königliches Regiment in Analogie zu bringen, wirken auf Generationen, die nicht mehr mit dem rhetorischen Spiel und ihrer je für den Zweck arrangierten Assoziationskette vertraut sind, befremdlich. Dergleichen wird dann unter politischer Theologie resümiert, einem Begriff, den von der Spätantike bis ins 19. Jahrhundert die gelehrten Panegyriker von Varro her kannten, der sie *politica civilis* nannte. Sie konnten damit allerdings nichts anfangen, weil sie eben nicht beabsichtigten, eine göttliche Verkündigung für den weltlichen Bereich vorzutragen, sondern allein verdeutlichen wollten, daß diese Welt nicht gottverlassen ist, sondern daß in den Staaten, die *ex jure humano* bestehen, damit die Gesellschaft nicht in wildem Taumel auseinandergehe, sich gleichwohl ein glücklicher Gedanke Gottes äußere, den es zu pflegen gilt. Es handelte sich hierbei weniger um ein systematisch begriffliches als um ein assoziationsreiches, bildhaftes Denken.

Die Wirksamkeit der Bilder, wie sie in der Spätantike im Anschluß an hellenistische Vorstellungen entwickelt wurden – denn nicht die attische Demokratie, das hellenistische Königtum war unser griechisches Erbe – verblaßte seit dem 18. Jahrhundert. Sie reicht aber bis ins 20. Jahrhundert, da die letzten Kaiser, Franz Joseph, Wilhelm II. und Nikolaus II. ihrer Wirkungsmacht durchaus vertrauten. Die englische Königin herrscht immer noch *by the grace of God* und ist *defensor fidei*, was zumindest bedeutet, daß in England nicht das Volk Souverän ist, obwohl es die Regierung stellt. Immerhin gehören diese beziehungsreichen Bilder unmittelbar zur Geschichte des sich entwickelnden »modernen Staates« und zur Geschichte der Souveränität. Denn der Staat, der Rechtsstaat unter einem Souverän, der als lebendes Gesetz die Rechtmäßigkeit hütet, ist kein Ergebnis fortschreitender Säkularisierung und innerweltlicher

Rationalisierung. Er ist das Ergebnis einer Mythisierung, einer Sakralisierung auf rationaler Grundlage. Was vielfach mit dem unbestimmten Begriff »politische Theologie« charakterisiert wird, sind die Bemühungen, der kaiserlichen Herrschaft, endlich dem königlichen Staat eine Gottunmittelbarkeit zu verschaffen, wie sie die Kirche besaß. Übrigens unter gelegentlich heftigem Protest der Vikare Christi, der römischen Bischöfe und Päpste, die die pilgernden Gläubigen, die sichtbare Kirche des *corpus Christi mysticum* anführen. Dem Corpus Christi Mysticum stellten die Kaiser, von Barbarossa bis Friedrich II., alte Überlieferungen systematisierend, Bilder ordnend, den anderen Corpus Christi mysticum entgegen, die Rechtsgemeinschaft unter der Führung des Repräsentanten des Imperators Jesus Christus, des Kaisers.

Wenn alle Macht von Gott und kaiserliche Macht nur ein Abbild göttlicher Machtvollkommenheit ist, dann bedarf es keiner päpstlichen Vermittlung, um das Reich zu heiligen, es steht als Verheißung, als Vor-Bild des göttlichen Reiches unmittelbar zu Gott, ist aus sich selbst heraus heilig, weil die Strahlen der göttlichen Sonne der Gerechtigkeit auf dessen Spiegel fallen, der sie wohlätig als Kaiser auf die übrige Welt reflektiert. Das Reich ist heilig, weil der Kaiser, als Abbild der göttlichen Gerechtigkeit, die *maiestas* nun nicht mehr des *populus romanus*, sondern des höchsten Richters und Gesetzgebers, Gottes, verkörpert. Was mit dieser Maiestas zusammenhängt ist heilig. Und so erhob Friedrich Barbarossa das Imperium Romanum zum Heiligen Reich, geheiligt durch die göttliche Gerechtigkeit, die sich dieses Gefäßes bedient, um sich wohlätig über die Welt ergießen zu können.

Der Kaiser, als Sohn der Sonne der Gerechtigkeit von Gott selber erschaffen, als neuer Adam und neuer Christus, der als lebendes Gesetz »de caelo venit« und nicht stirbt, weil er – *dignitas non moritur* – in seinem Nachfolger wie der Vogel Phönix zu neuem, gleichbleibendem Leben erwacht, ist christusgleich, weil er das Gesetz erfüllt, unter dem Gesetz steht als »servus legis« und eben darum der gotterfüllte »dominus legis« sein kann, der im Tempel der *iustitia* das Recht auslegt, erweitert und schützt. Der Kaiser als *imago dei* auf Erden ist die *lex animata*, die Seele des Rechtes. Wer ihm als Rechtsdiener nahe steht, seine Juristen vor allem, werden zu *sacerdotes*, zu Priestern im Heiligtum der Gerechtigkeit, im Palast, dem Mittelpunkt des königlichen Staates. Der Herrscher, zwar Mensch von Geburt, aber Gott durch sein Amt, muß daher alles Menschliche überwinden, um durch Selbstbeherrschung ein strahlendes Abbild des sich selbst beherrschenden Gottes, der Sonne der Gerechtigkeit, veranschaulichen zu können. »Was menschlich war, ich zog es aus, / ich bin der Kaiser nur der niemals stirbt«, wie es Grillparzer noch Rudolf I. sagen läßt.

Denn es geht darum, »Deus per gratiam« zu sein, um den »Deus per naturam«, Christus, überzeugend repräsentieren zu können. Das kaiserliche Reich ist geheiligt durch die Heiligkeit des Rechtes. Wenn Friedrich II. sich in Jerusalem selber zum König krönt, dann steigert er noch die Sakralität des Herrscheramtes, weil der König als *servus aequitatis*, des von Gott bestimmten Gemeinwohls, seine unmittelbar göttliche Begnadung damit hervorhebt. Daran erinnerte noch Wilhelm I. demonstrativ, der sich 1861 als erster König von Preußen seit Friedrich I. in Königsberg krönte: »Die Herrscher Preußens empfangen ihre Krone von Gott. Ich werde deshalb morgen die Krone vom Tisch des Herrn nehmen und sie auf mein Haupt setzen. Das ist die Bedeutung des Königtums von Gottesgnaden und darin liegt die Heiligkeit der Krone, die unantastbar ist.«

Die Päpste, auf die Freiheit der Kirche bedacht, wehrten sich mit allen erlaubten und unerlaubten Mitteln gegen diese Kaisermystik. Sie verfolgten die Staufer als eine Schlangenbrut, weil sie in der Heiligung des Reiches eine Selbstheiligung des Staates, eine Selbstermächtigung im Namen des Allmächtigen fürchteten. Es gelang der Kirche, die Staufer zu vernichten, aber es gelang ihr nicht, deren Ideen zu unterdrücken. Denn alsbald verstand sich jeder *rex* als »imperator in regno suo«, der von seinem Rechtsheiligtum aus, von seinem Palast, in dem der Altar der göttlichen Maiestas steht, sich als Sonne der Gerechtigkeit bemerkbar machte und in seinem Rechtskönigtum vernünftiger Beherrschung aller ungeordneten Bestrebungen sich selbst als kaiserliches Abbild der einen und einzigen Gerechtigkeit verstand. Zwei Sonnen sah man nun am Himmel oder über der Erde stehen. Die Kirche, der es nicht gelungen war, weltliche Herrschaft zu einem Arm ihres *corpus mysticum* zu machen, womit sie auch über ihre Rechte hinausgriff, mußte sehen, wie sie sich mit den gottunmittelbaren Souveränen arrangierte. Sie mißtraute den »heiligen Staaten«, die an ihre Freiheit dachten, aber nicht an die Freiheit der Kirche. Schon deshalb konnte sie nie eine politische Theologie verkündigen, eben um mit ihrer Freiheit die Freiheit eines Christenmenschen überhaupt zu retten.

Sie schloß Bündnisse, ging Verträge mit den Staaten ein und suchte dennoch, um sich vor der Macht mystischer Monarchien auf rationaler Grundlage zu schützen, die Vorherrschaft einer dieser Königreiche zu verhindern. Kein Reich war den Päpsten, nach dem der Staufer, so unheimlich wie das spanische. Dort vollendeten die Habsburger, über ihre spanischen angeheirateten Verwandten sogar mit den Staufern verwandt, das Werk des großen Friedrich, dem noch die letzte unmittelbare Erbin der Casa de Austria, Maria Theresia, eine kaiserlich fromme Pietas, also Treue, bewahrte. Die Könige Spaniens waren nicht der Idee nach, wie die

Römischen Kaiser, sondern de facto Weltherrscher. Sie hatten die Universalmonarchie verwirklicht. Spanien war zur Sonne geworden, die allen Staaten Licht verleiht. Es war das Gestirn, wie von seiner Bedeutung ergriffene Spanier sangen, das allein völlig unabhängig von anderer Gewalt, also von päpstlicher, die Bewegung aller anderen bestimmt. »Es ist unmöglich, daß sich Spanien rührt, ohne daß alle übrigen Staaten ebenfalls in Bewegung geraten. Es gibt keinen noch so vergessenen Winkel in beiden Welten, der ohne Abhängigkeit von dieser Monarchie leben könnte.«

* * *

Der Monarch, der Weltherrscher, hieß der katholische. Katholisch, allumfassend, ist nur die Kirche oder eben die spanische Monarchie. Dies größte aller Reiche, das je die Welt gesehen, verfügte, was sie ungern hörte, über die vier gleichen Vorzüge wie die Kirche, über die Apostolität, die Einheit, die Heiligkeit und die Universalität. Rom mußte es sich sagen lassen, daß nicht nur der Apostel Jakob, sondern selbst Petrus und Paulus erst einmal nach Spanien kamen, bevor sie Rom besuchten. Schließlich stürzten bei der Geburt Christi alle Tempel auf der Halbinsel ein. Was nur bestätigt, daß die Hispania als das Pansland, das Land des dreieinigen Gottes, immer schon unter dem Kreuze stand, bevor es das Kreuz überhaupt gab, weil Gott, als er die Welt erschuf, mit Spanien begann. Von Cadix aus zogen die heiligen Drei Könige nach Bethlehem, um dem Weltherrscher ihre Reverenz zu erweisen. Dieses Volk erwählte sich Gott, um seine Wahrheit und Gerechtigkeit in dieser Welt zu behaupten und auszubreiten. »Das spanische Volk ist das von Gott unter dem Gesetz der Gnade beschenkte, welches nun den Platz des erwählten Volkes unter dem Gesetz der Schrift einnimmt«, wie nicht nur Juan de Salazar oder Caramuel Lobkowitz verkündeten. Die spanischen Könige sind die neuen Löwen von Juda, die nun endlich alle Häresien und Irrmeinungen besiegen. Karl V. war ihr David, Philipp II. der neue Salomon, für die in Erfüllung geht, was Gott David in Aussicht stellte: seinen Thron und sein Reich *usque in sempiternum* zu erhalten. –

Dem der Macht des Zeitlichen entrückte Thron entsprach der Palast, der nach einer Forderung des Italieners Baldassare Pistorini »una edificata eternita« sein sollte, selber heilig, weil in ihm der Altar der Majestät aufgebaut, in der sich die Maiestas des *sol iustitiae* offenbart. Begeistert schildert Andrenio in Gracians *El Criticon* Madrid: »Ich sehe eine königliche Mutter so vieler Nationen, eine Sonne zweier Welten, einen Mittelpunkt so vieler Königreiche, ein Juwel beider Indien, ein Nest des leibhaftigen Phönix, eine Sphäre der katholischen Sonne, gekrönt von

Kleinodien in Strahlenform und von lichtumstrahlten Wappen.« Wie in einem Lichtwunder gibt sich die Sonne aller Staaten zu erkennen, das von der Religion kündigt, mit der das geistige Wohl der vielen Völker, über die sie leuchtet, erhalten wird und von der Gerechtigkeit, die den Frieden des Reiches sichert und verewigt. »Der neue Löwe von Juda«, Philipp II., der Kluge und Gerechte, ganz ergriffen von der Heiligkeit seines Amtes, ergänzte seine Residenz in Madrid um eine weitere Residenz, um eine ideale Stadt, die als eine Ahnung des Himmlischen Jerusalem auf die kommende Civitas Dei höchster Vollkommenheit verweisen sollte. Im Escorial, »jenem gewaltigen Tempel des Katholischen Salomo«, sah Andrenio »die Schaustellung einer königlichen Macht, einen Triumph der katholischen Frömmigkeit, ein Meisterwerk der Baukunst«.

Seit der Spätantike gab es einen dauernden Austausch zwischen Imperium und Sacerdotium im Wettbewerb um die Stellvertretung Christi auf Erden. Während in Rom die Päpste mit dem neuen Petersdom eine letzte Summe ihrer schon aufs Geistliche beschränkten Weltherrschaft zogen, baute der König von Jerusalem, diesen Titel hatte Philipp II. von Kaiser Karl V. geerbt, an seinem Palast, der die endgültige Summe der kaiserlich-königlichen politischen Religiosität ist, wie sie sich in den Jahrhunderten bildete. Selber nicht Kaiser, aber Erzherzog und Mitglied des Allerhöchsten Kaiserhauses, der Casa de Austria, galt er doch als kaisergleich, da nach alter Auffassung Kaiser sei, der wenigstens über drei Königreiche gebiete. Das war bei ihm der Fall, der dazu noch unumschränkter Souverän beider Indien und legitimer Herr der noch unentdeckten Länder war. Sein Sohn und sein Enkel, Philipp III. und Philipp IV., wurden gelegentlich als Kaiser von Amerika gefeiert. Dieser große König, der mit liebenswürdigem Lächeln jeden, der ihm zum ersten Mal sah, aufforderte: »Beruhigt Euch!«, denn als *rex tremendae maiestatis* erschütterte er selbst Granden und vornehme Herren, dachte groß von seinem Haus. »Con una casa eterna eternizaste / tu Casa de Austria, oh tu, gran Rey, hiciste / El Escorial, Felipe el Sabio fuiste / pues de hacerte immortal el medio hallaste«: Aber es ging ihm dabei weniger um seine Person, als um die Veranschaulichung der *Maiestas* und der *pietas et iustitia*, die dauernd in der Casa de Austria eine Wohnstatt gefunden.

Der Escorial liegt auf der Höhe im Mittelpunkt der iberischen Halbinsel. Der König ist der in die Mitte gesetzte, der von erhabenem Ort, den Göttern oder Gott nähergerückt, von den Niederungen der Erde entfernt, Oberes und Niederes verbindet. Er überblickt von hier aus sein Reich, er muß sich nicht zeigen, man erkennt den König an seinen Wirkungen. Der Escorial liegt aber auch auf dem gleichen Breitengrad

wie Rom. Ist die Kirche Christi auf Fels gebaut, so nicht minder dieser Tempel und Palast, der einer Festung, einer Trutzburg der unverfälschten Lehre gleicht, deren *defensor* der König von Spanien ist. Deshalb nimmt er den Granit als Baustein, der unverwüstlich ist, deshalb greift er auf die dorische Säulenordnung zurück, die heroisch-heilige. Der Grundstein wurde während der letzten Tage des Tridentiner Konzils gelegt, auf dem die Lehre der Kirche in ihrer reinen Gestalt bekräftigt worden war. Philipp II., der lange zögerte, die Beschlüsse des Konzils anzuerkennen, da er eine sehr hohe Auffassung von seiner rechtlichen Stellung in der Kirche hatte, ließ das Kloster und die Kirche aber ganz in dessen Geiste errichten, um gerade die von den Häretikern bestrittenen Lehrsätze der Kirche Christi mächtig hervorzuheben: Die Verehrung der Eucharistie, die Verehrung Mariens als Inbegriff der gläubigen Kirche, die Verehrung aller Heiligen. Gewidmet war das Kloster dem Heiligen Laurentius, der sich im Kampf gegen die Häretiker ausgezeichnet hatte.

Die Eucharistie verweist auf den göttlichen Phönix, der stirbt und wiederaufsteht, der sich opfert und triumphiert und mit dem versöhnenden Regenbogen andeutet, daß Gott der Welt sich gnädig zuwendet und seinen Frieden ihr verheißt in seinem *imperium sine fine*. Eine Vorschau auf dieses Reich ist das unermessliche Friedensreich des Phönix de España, der stirbt und in seinem Sohn wieder aufersteht und alle Menschen guten Willens unter sich vereint, die Verstockten und Böswilligen aber durch tätigen Glaubenseinsatz zur Wahrheit führt. Wie Cornelia von der Osten-Sacken in ihrer gründlichen Studie zum Escorial bemerkt, traf der erste Blick, wenn der König in seinem Schlafzimmer erwachte, die im Tabernakel des Chores ausgestellte Hostie, auf die zugleich die Strahlen der aufgehenden Sonne fielen. »Das Sinnbild des Sol salutatis wird mit den Mitteln der natürlichen Lichtführung veranschaulicht.« Das Heil ist unmittelbar mit der Gerechtigkeit verknüpft, und über sie wirkt wohl-tätig, als Arzt der Völker, der König, der sich ganz der Verehrung des *Divino Sol sacramentado* widmet. Unter der Weltkugel, auf der der *Salvator mundi* auf dem Tabernakel im Hochaltar steht, hatte Philipp II. eine Schaumünze anbringen lassen, die zeigt, wie ein Händepaar die Zügel eines die Weltkugel übergreifenden Joches hält mit der Umschrift: »sic erat in fatis«. Sie verweist auf das milde Joch Spaniens über die dreigeteilte Welt, in deren Mitte Jerusalem liegt, dessen König Philipp II. war. Mit Christus bezeugt und rechtfertigt der König von Jerusalem und der Welt seine Weltherrschaft.

Die dauernde Verehrung der Eucharistie, das ewige Gebet vor der hinter Kristallen ausgestellten Hostie, bestätigen die betenden Statuen des Kaisers und des Königs, ihrer Frauen und des Don Carlos vor dem

Hochaltar. Ist jede Kirche ein Tabernakel, eine Grabkirche Christi und zugleich ein Triumphgebäude, weil er als auferstandener Herr über den Tod herrscht, so ist die Klosterkirche auch Grabkirche der Monarchen, die sterben und doch nicht sterben, weil sie in ihren frommen Nachfolgern wieder auferstehen. Karls V. Sarkophag war so unter dem Altar aufgebaut, daß Kopf und Herz unter den Füßen des zelebrierenden Priesters lagen. Die Ewige Anbetung der Monarchen im Bilde setzten die Mönche täglich in lebendige Anbetung um, die teilweise bis zu 16 Stunden am Tage liturgischen Feiern nachkommen mußten. Sie unterstützten damit den spanischen Herkules bei seinen Mühen, mit Klugheit und Gerechtigkeit den Erdball zu erfüllen, als Lichtbringer in der Finsternis zu wirken. Fest wie das Dogma der Kirche Christi sollte der Klosterpalast stehen und damit veranschaulichen, daß dieser katholische Herkules fest und sicher das rettende Dogma schützt.

Als Priester des Rechtes erscheint der König, dessen eigene Räume sich nicht sonderlich vordrängen. Alle Pracht gebührt der göttlichen *Maiestas*. Aber durch die völlige Zurücknahme weltlichen Prunkes um den König wird dessen *Maiestas* noch eindrucksvoller, weil geheimnisvoller. Denn im König vollzieht sich ein Geheimnis, ein göttliches Mysterium. Zwar Mensch zu sein, und als solcher sterblich, schwach, der Sünde unterworfen, aber zugleich Gott zu sein auf Erden, unsterblich durch das heilige Amt, das auf Gott verweist, der sich seiner bedient, um die Welt zu ordnen, die gesamte Welt. Das heißt, daß Kunst und Wissenschaft hier ihren Sitz haben. Die Bibliothek, die wissenschaftliche Beschreibung Spaniens, die Gelehrte hier vornehmen, Priesterausbildung und Hospital veranschaulichen das *connubium* aller Wissenschaften, die dem König nötig, um weise zu herrschen. Sie bestätigen aber auch das enge Bündnis weltlicher Vernunft mit der Gotteserkenntnis, von Humanismus und Christentum. Denn auch die Naturerkenntnis, und der König selber war in vielen nützlichen Wissenschaften unterrichtet und nahm dauernd an ihnen Anteil, ist ein Weg zur Gotteserkenntnis.

Von diesem Bündnis spricht auch der Anspruch, mit diesem wohlproportioniertem Konglomerat von Kirche, Kloster, Palast und Bibliothek den Tempel Salomons errichtet zu haben, dessen Entwurf Gott in einer Vision dem Ezechiel offenbarte. In gelehrten Untersuchungen wurde dem König und seinen Baumeistern erläutert, daß der alte Tempel Salomonis diesem göttlichen Bilde nicht entsprach und daß diese Vision der perfekten Stadt als Tempel und Palast außerdem allen Regeln klassischer Kunst, wie Vitruv sie überliefert, entspreche. Unter dem Gesetz der Gnade entsteht nun die vollkommene Stadt, die mit dem Tempel des Salomon das gemein hat, von der Umgebung isoliert auf einer Anhöhe ge-

legen zu sein, Palast und Tempel zu sein, der zugleich Reichskirche und Eigenkirche ist, und nicht zuletzt Begräbnisstätte der von Gott begnadeten Könige. David und Salomon erscheinen in dem neuen Adam, der den Herrn Jesus Christus angezogen hat, unter dem Gesetz der Gnade in den klugen und gerechten Königen, die über die *pietas austriaca*, zu der besonders die Verehrung der Eucharistie gehört, in unmittelbarer Beziehung zu Jesus Christus aus dem Hause David stehen, dem erlösenden *Imperator Mundi*, dessen Bild auf Erden sie repräsentieren sollen. Das heißt, daß sie alles menschlich-allzu menschliche abstreifen, sich im Ewigen einrichten, um sich zu verewigen durch heilig-gerechte Taten in der *imitatio* des Christus und *Deus per naturam*. Sie mußten als Sieger über sich selber sich zu erkennen geben, um durch Selbstbeherrschung gerechte Selbstherrscher zu werden. Sie mußten also Heilige und Heroen sein, wie der kluge Jesuit Gracian es bündig formulierte.

* * *

In all diesen Kombinationen, mit denen sich das Imperium sakralisiert, mag ein Theologe vielleicht Selbstheiligung vermuten, eine Art Selbsterlösung durch den königlichen Staat. Doch das wäre ein Mißverständnis. Das Gottesgnadentum mit seinen zuweilen verwegenen Ideenverknüpfungen bildete doch gerade eine Schranke, eine eindringliche Erinnerung, vor Selbstermächtigung zurückzuschrecken, weil alle Macht auf den hinweist, der sie verlieh und vor der jeder Selbstherrscher Rechenschaft abzulegen hat. Deswegen konnten ja Theologen diese Assoziationen immer weiter ausspinnen, um die irdischen Könige in den Fesseln des Rechtes zu halten. Nur das Heilige hat Majestät, wie noch Schiller wußte, weshalb umgekehrt die Majestät eben heilig war. Zu ihr gehört eine Person, weil nur eine Person den persönlichen Gott zu repräsentieren vermag. Die Repräsentation der Majestät bewahrte aber auch den Staat davor, zu einer reinen Abstraktion zu werden, die Abstraktionen in die Welt der Erscheinung herunterholte. All diese Umschreibungen, Bilder, Allegorien, gehören in die Welt des Politischen und verdeutlichen, daß politische Ordnungen auch religiöse Ordnungen sind, weil sie Ausdruck religiöser Überzeugungen sind, und deshalb muß man diese Bilder kennen, um den königlichen Staat richtig zu begreifen. Die Struktur der Vorstellungen über die politische Organisation zu bestimmten Zeiten kann der des metaphysischen Weltbildes einer Epoche weitgehend entsprechen, weil Analogien gesucht oder hergestellt werden, aber das bedeutet doch nicht unbedingt Politische Theologie. Das ergibt sich aus den religiösen Deutung der Welt, die weniger auf Begrifflichkeit beruht, als überraschendes Enthüllen eines nicht wahrgenommenen Aspektes in

einem bestimmten Moment ist. Politische Theologie ist als Begriff erst deutlich in unserem Sinne faßbar, seit die politischen Ordnungen in ihrer Abstraktheit und Unanschaulichkeit gar nicht mehr mit einem Repräsentanten und einem zu repräsentierenden göttlichen Schöpfer, Ordner und Richter in Verbindung gebracht werden wollen oder können. Sie äußert sich dann in innenweltlichen, unanschaulichen Systemen, Ideologien, die gerade jeden Weg versperren wollen, der über den Menschen hinausführt. Mit Theologie haben sie nichts zu tun. Solche Art politischer Verkündigung ist das Gegenteil von Theologie, weil sie den absoluten, sich selbst erlösenden und selbstermächtigenden Menschen zum Inhalt hat. Da entfallen alle Möglichkeiten festlich-feierlicher Analogien, weil im Abgrund des allmächtigen Menschen der Böse lauert, die Sonne Satans, die dem Licht des *Sol iustitiae* widerstreitet.

SIEGFRIED WIEDENHOFER · FRANKFURT

Politische Theologie vor neuen Aufgaben

*Das Verhältnis von Religion und Politik
und die gegenwärtigen Globalisierungstendenzen*

I. EINE NEUE SITUATION MIT NEUEN AUFGABEN

Ob man im Rahmen der christlichen Theologie mit Recht von einer »Politischen Theologie« sprechen kann, hängt vom genaueren Verständnis des Begriffes ab. Ein Konsens dürfte aber heute im Hauptstrom katholischer Theologie zumindest darüber bestehen, daß sowohl eine Vermischung von Religion und Politik (im Sinne einer sakralisierten Politik oder einer politisierten Religion) als auch eine Trennung von Religion und Politik (im Sinne einer weltlosen Religion oder einer religions- oder ethikfreien Politik) zu vermeiden sei. Im Sinne einer solchen allgemeinen theoretischen Behauptung, daß Religion selbst politisch sei und Politik der Religion bedürfe, ohne damit beides zu vermischen oder zu verwechseln, erscheint der Ausdruck »Politische Theologie« deshalb durchaus als sinnvoll und angemessen. Faktisch bewegte sich auch die Diskussion um die sogenannte »neue politische Theologie« in den sechziger und siebziger Jahren in Europa in diesem Rahmen.¹ Auf der einen Seite ging es dort darum, einen gefährlichen neuzeitlichen Dualismus von Kirche und Welt zu überwinden. Als Henri de Lubac in seinem 1938 erschienenen Buch *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* (»Katholizismus. Die sozialen Aspekte des Dogmas«) die katholische Glaubensüberlieferung von neuem auf ihr genuines Selbstverständnis hin untersuchte, tat er dies angesichts eines Christentums und einer Kirche, die nicht nur wegen ihrer antimodernen Organisationsgestalt, sondern auch wegen ihres nicht mehr zu übersehenden Spiritualismus und Individualismus ihre Anziehungskraft auf den modernen Menschen größtenteils eingebüßt hatten: »Wie kann«, so läßt er in der Einleitung die zeitgenössischen Kritiker fragen, »eine Religion, die offensichtlich der irdischen

SIEGFRIED WIEDENHOFER, 1941 in Fladnitz geboren, Promotion 1974, Habilitation 1980, lehrt Systematische Theologie an der Universität Frankfurt a. M.

Zukunft und der menschlichen Solidarität kein Interesse zuwendet, ein Ideal bieten, das noch fähig wäre, die Menschen von heute zusammenzuführen?«² Auf der anderen Seite wurde aber den neuerlichen Versuchen einer Verbindung von Religion und Politik im Namen ihrer konstitutiven Unterscheidung und im Namen ihrer jeweiligen Autonomie vorgeworfen, in eine Vermischung von Religion und Politik zurückzufallen, die auch unter dem neuen »progressiv-linken-sozialistischen« Vorzeichen um nichts besser sei als die der alten »konservativ-rechten« Politischen Theologien.³ In den lateinamerikanischen Befreiungstheologien wurde diese Grundfrage im Verhältnis von Religion und Politik insofern noch radikalisiert, als dort gegen den vornehmlich hermeneutischen und apologetischen und daher letztlich theoretischen Charakter der europäischen Politischen Theologien eine praktisch-konkrete Vermittlung von Religion und Politik im Dienst an einer ganzheitlichen Befreiung der Armen und Unterdrückten unternommen wurde.⁴

Im Unterschied zur bisherigen, weitgehend in einem westlichen Rahmen stattfindenden Diskussion zeichnen sich in der Gegenwart grundlegende Kontextänderungen ab. Diese können vielleicht am besten unter dem Stichwort »Globalisierung«⁵ zusammengefaßt werden. Sie stellen eine heutige Politische Theologie vor ganz neue Aufgaben.

1. Auf dem Weg zu einem weltweiten Konflikt der Kulturen und Religionen?

Im Jahr 1993 hat der Politologe der Harvard Universität und einflußreiche außenpolitische Berater der US-Regierung, Samuel Huntington, eine These in die politische Debatte geworfen, die eine intensive Diskussion entfacht hat.⁶ Ihm zufolge tritt heute die Weltpolitik in eine neue epochale Phase ein: Als vorläufig letzte Phase in der Konfliktentwicklung der modernen Welt folgt nach dem Konflikt der Fürsten, dem Konflikt der Nationalstaaten und dem Konflikt der Ideologien, die alle in der Hauptsache Konflikte innerhalb der westlichen Kultur, westliche Bürgerkriege sozusagen waren, mit dem Ende des Kalten Krieges zwischen Ost und West nun der Kampf der Kulturen und Religionen. Dieser Kampf, der sowohl zwischen dem Westen und den nichtwestlichen Kulturen als auch zwischen den großen nichtwestlichen Kulturen untereinander stattfinden wird, wird zum ersten Mal ein wirklich globaler Konflikt sein.

Die Unterschiede zwischen den Kulturen und Religionen, die ohnedies zu den fundamentalsten Unterschieden überhaupt gehören, werden nach Huntington in Zukunft noch wichtiger werden, weil der globale

Prozeß ökonomischer Modernisierung und sozialen Wandels die Menschen immer radikaler von ihren traditionellen lokalen Identitäten abschneidet. Letztlich scheint allein die Religion, besonders die fundamentalistisch verstandene Religion, eine neue Identitätsbasis liefern zu können, die auch nationale Grenzen zu überwinden vermag. Gerade die Tatsache, daß sich der Westen bzw. der Norden nach dem Zusammenbruch des Ost-West-Konflikts auf dem Höhepunkt der politischen und ökonomischen Macht befindet, wird nach Huntington den Selbstbehauptungswillen der nichtwestlichen Kulturen zu einer verschärften Rückkehr zu den eigenen Wurzeln, zu einer ausdrücklichen Asiatisierung, Hinduisierung, Russifizierung und Islamisierung der Gesellschaft drängen.

Wenn diese Prognose von Huntington zutrifft, dann ist verständlich, daß sich in einer solchen Situation die religiös-politische Alternative von Fundamentalismus oder Liberalismus als Standardlösung anbietet: Entweder wird man versuchen, die politisch-ökonomische Selbstbehauptung durch eine bestimmte kulturell-religiöse Identität abzusichern. Dadurch werden sich aber die Konflikte verschärfen. Oder man wird versuchen, die partikulären Kulturen und Religionen aus diesen Auseinandersetzungen herauszunehmen. Dadurch scheint man aber in Kauf zu nehmen, daß alle Regionen dem Uniformierungssog der technisch-wissenschaftlichen Zivilisation des Westens unterliegen. Die europäische Moderne, die ja wesentlich auch aus den europäischen Religionskriegen des 17. Jahrhunderts hervorgegangen ist, hatte bereits schon einmal den zweiten Weg versucht.⁷ So oder so, die politische Relevanz der Kulturen und Religionen wird in Zukunft offenbar noch gewaltig zunehmen.

Welche Form von Politischer Theologie wird in der Lage sein, im Kontext dieser globalen politischen und ökonomischen Konflikte die kurzschlüssige Alternative von Fundamentalismus und Liberalismus zu vermeiden, ohne deren berechnete Anliegen und deren unbestreitbare Leistungen zu vergessen?

2. Verwirrende Erfahrungen interkultureller und interreligiöser Kommunikation

Die bisherige Politische Theologie war in dem Sinn eurozentrisch, als sie ausschließlich im westlichen Kontext beheimatet war und daher auch nur in den neuzeitlichen Alternativen von Liberalismus, Sozialismus, Konservatismus und Totalitarismus zu denken gewohnt war. Zum großen Teil dürfte dies auch noch für die lateinamerikanischen Befreiungstheologien zutreffen.

Die beginnende interkulturelle und interreligiöse Kommunikation im Rahmen der heutigen Globalisierungstendenzen zeigt jedoch, daß es sehr unterschiedliche Grundtypen religiöser Erfahrung⁸ und daher auch sehr unterschiedliche Grundmuster des Verhältnisses von Religion und Politik⁹ gibt. Der achsenzeitliche Ausbruch aus den archaischen und mythischen Religionen und Kulturen (800–200 v. Chr.) erfolgt ja religionstypologisch gesehen mindestens auf drei grundverschiedene Weisen: 1. anthropozentrisch in den geschichtlichen Religionen (Judentum, Christentum, Islam), 2. psychozentrisch in den psychisch-mystischen Religionen (Hinduismus, Buddhismus, Gnosis), 3. kosmozentrisch in den kosmischen Religionen (Taoismus, Konfuzianismus, Shintoismus, australische Aborigines, afrikanische Stammesreligionen), außerdem 4. philosophisch in der griechisch-abendländischen Aufklärung.

Die psychisch-mystische Religiosität bildet den einheitlichen Hintergrund der asiatischen Hochreligionen Hinduismus und Buddhismus. Im Mittelpunkt steht hier die Identitätserfahrung: Der Mystiker läßt sich in den Ozean des All-Einen (ob als »Nichts« oder »Alles« verstanden) fallen oder begibt sich auf den Stufenweg der Einswerdung. Das Endgültige ist jedenfalls die Verschmelzung, die Einheit. Glaube und Ichwerdung sind daher wesentlich Versenkung, Entgrenzung, Entweltlichung.

Die kosmisch-gesellschaftliche Religiosität charakterisiert besonders die ostasiatischen Religionen (Taoismus, Shintoismus, Konfuzianismus): Die Welt, ihre Harmonie und Polarität (Yin und Yang), ist Medium und Ziel religiöser Erfahrung. Daher steht hier die wechselseitige Interpretation von kosmischer Ordnung und gesellschaftlich-politischer Ordnung im Mittelpunkt.

Die geschichtlich-personale Religiosität bildet den einheitlichen Hintergrund der westlichen Hochreligionen (Judentum, Christentum, Islam). Besonders im Propheten artikuliert sich das Gegenüber, die Differenz und Relationalität des rufenden Gottes. Der Mensch ist hier zunächst passiv, Gott handelt mitten in der irdischen Welt und Geschichte. Heil in der Welt setzt aber auch die freie Antwort auf den Anruf Gottes voraus. Ein solcher Glaube ist nicht nur ein Akt der Freiheit, sondern auch eine Praxis und ein Weg.

Eine Politische Theologie im Sinne einer bewußten wechselseitigen Bestimmung von Religion und Politik wird in diesen verschiedenen Grundmustern religiöser Erfahrung sehr unterschiedliche Züge annehmen. Was die Erfahrung interreligiöser Kommunikation für die Selbstreflexion einer christlichen Politischen Theologie oder Befreiungstheologie und die Bestimmung ihres spezifischen Beitrags zur Lösung der globalen Probleme der heutigen Menschheit bedeutet, stellt somit eine weitere äußerst wichtige Frage dar, die heute erst langsam in Angriff genommen wird.¹⁰

Auf eine ähnliche Vielfalt trifft man im übrigen auch schon, wenn man von der unterschiedlichen konfessionellen Grundstruktur der großen christlichen Kirchen, Katholizismus, Protestantismus und Orthodoxie, ausgeht. Nicht nur weist die Orthodoxie ein völlig anderes Staat-Kirche-Verhältnis bzw. Religion-Politik-Verhältnis auf als die Westkirchen. Auch unter diesen gibt es erhebliche Unterschiede. Man braucht hier nur an die breit akzeptierte These in der Nachfolge Max Webers zu denken, wonach eine ethische Durchdringung der modernen Weltzuwendung bzw. der realen Lebensordnungen erst durch den asketischen Protestantismus erfolgt sei, während im Katholizismus die religiöse Ethik vor der Welt kapituliert habe.¹¹

3. Ambivalenz und Pluralität der Moderne

Die neuere Politische Theologie verstand sich als theologische Grundlagenreflexion über das Verhältnis von Glaube und Politik im Horizont von Neuzeit und Aufklärung. Damit verfolgte sie sowohl ein hermeneutisches Ziel, nämlich die politische Bedeutung und Funktion der christlichen Botschaft herauszuarbeiten, als auch ein apologetisches Ziel, nämlich die christliche Botschaft durch ihre praktische, gesellschaftsverändernde Potenz dem religionskritischen neuzeitlichen Bewußtsein wieder plausibel zu machen. Inzwischen tritt jedoch – wie nicht nur die Postmoderne-Diskussion zeigt – die Ambivalenz der Moderne immer deutlicher zutage.¹² Damit steht Politische Theologie auch hier vor einer neuen Herausforderung.¹³

Damit jedoch noch nicht genug: Die Moderne erscheint heute immer mehr auch in sich als ein reichlich pluralistisches Projekt, weshalb das typisch moderne Religion-Politik-Verhältnis in Wirklichkeit in sehr verschiedenartigen Variationen existiert. Während z.B. der kulturelle Code der Moderne in Frankreich durch Gegensätze geprägt wird, wie etwa durch den revolutionären Aktivismus der aufgeklärten Intellektuellen gegen die kirchliche Traditionsorientierung und die Routine der zentralistischen staatlichen Verwaltung, durch die Freiheit der literarischen Republik gegen den Zwang der staatlichen Ordnung, die Gleichheit in der aufgeklärten Idee gegen die Ungleichheit der organisch aufgebauten Gesellschaft, steht hinter fast jeder Konkretisierung des kulturellen Codes der Moderne in Deutschland die Herrschaft des abstrakten Idealismus und der Anspruch des Staates auf die Repräsentation des Allgemeinen gegenüber den Partikularismen der Gesellschaft. In den Vereinigten Staaten wiederum ist das Wertmuster der Moderne nicht nur grundlegend durch den Pragmatismus und Individualismus, sondern auch

durch den Puritanismus geprägt.¹⁴ Politische Theologien sehen infolgedessen in diesen modernen westlichen Kontexten sehr unterschiedlich aus. Was z.B. in Frankreich als revolutionäres Ideal entworfen wird, wird in Deutschland sehr grundsätzlich und abstrakt als hermeneutische Grundfrage diskutiert, in den Vereinigten Staaten dagegen als mehr praktische Frage der Zivilreligion (*civil religion*)¹⁵ erörtert.

Eine solche grundlegende Verschiebung des Gegenwartskontextes macht auch eine neue hermeneutische Perspektive für die Rezeption der eigenen Glaubensüberlieferung notwendig. In einem solchen pluralistischen und globalen Kontext reicht es zum Beispiel auf keinen Fall mehr aus, in positivistischer Manier diejenigen Belege aus der Tradition auszuwählen, die den eigenen politischen Interessen am ehesten dienen oder die entweder zugunsten einer liberalistisch verstandenen Autonomie des Religiösen und des Politischen Religion und Politik schiedlich-friedlich voneinander trennen oder zugunsten einer fundamentalistisch verstandenen Verbindung eine gefährliche Einheit von Religion und Politik zu begründen scheinen. Die Ganzheit der christlichen Glaubensüberlieferung ist in ihrer eigenen spezifischen Strukturiertheit mit den neuen Kontexten in eine gegenseitige theoretische und praktische Auslegung zu bringen.

2. ZUM SYSTEMATISCH-THEOLOGISCHEN VERHÄLTNIS VON RELIGION UND POLITIK

1. *Die Dialektik religiöser Erfahrung und die religiöse Zeichenhaftigkeit politischen Handelns*

Was der Religionswissenschaftler Mircea Eliade als dialektische Grundstruktur der archaischen religiösen Erfahrung der »Hierophanie« (der Erscheinung des Heiligen in der Welt) festgestellt hat, gilt im Grunde für alle authentische religiöse Erfahrung:¹⁶ Immer gehören in ihr zwei gegensätzliche Bestimmungsmerkmale zusammen: 1. das Göttliche, das Heilige, das Rettende begegnet inmitten der Welt und Geschichte und vermittelt der Welt und Geschichte (weshalb eine gewisse Gemeinsamkeit, ja sogar Identität von Gott und Welt vorausgesetzt ist); 2. das Göttliche, Heilige, Rettende ist nicht die Welt (weshalb zugleich eine strikte Differenz von Gott und Welt vorausgesetzt ist).

Echtes religiöses Bewußtsein ist also einerseits das ständige Bewußtsein und Bewußthalten der Fähigkeit der irdischen Welt, zum Zeichen und Zeugnis des Göttlichen dienen zu können, von Gott herzukommen und wieder auf Gott hinzuführen, von Gott reden zu können und von

Gott im Namen Gottes Zeugnis geben zu können. Echtes religiöses Bewußtsein ist andererseits das ständige Bewußtsein und Bewußthalten der Differenz zwischen dem Göttlichen/Heiligen, seiner Wahrheit und Heiligkeit, seinem Heil und Leben auf der einen Seite und den Erscheinungen der irdischen Welt, die nicht Gott sind, auf der anderen Seite. Insofern verhält sich das religiöse Bewußtsein kritisch zu allem Weltlichen, optiert und revoltiert gegen jede Verabsolutierung und Vergötzung endlicher Erscheinungen. Dieses Zeugnis von der Transzendenz und Heiligkeit des Göttlichen impliziert außerdem eine vehemente Selbstkritik. Denn auch das religiöse Bewußtsein und die religiösen Institutionen bleiben immer noch Teil der irdischen, endlichen Welt und stehen daher ebenfalls unter dem Zeichen der Vorläufigkeit und Unzulänglichkeit.

Diese beiden gegensätzlichen Seiten gehören im religiösen Bewußtsein untrennbar zusammen; sie machen seine Besonderheit aus: Ohne irdisches Zeichen und Zeugnis keine geschichtliche und weltliche Erscheinungsgestalt des Göttlichen in dieser vergänglichen Welt. Aber keine weltliche oder geschichtliche Erscheinungsgestalt ist das Göttliche selbst.

Deswegen hat jede Erscheinung des Göttlichen, Heiligen, Rettenden in der Welt, ob gottesdienstliches oder politisches Handeln, notwendig Zeichencharakter; jede Offenbarung Gottes durch Zeichen und Zeugnis ist zugleich Verbergung und Verhüllung Gottes durch Zeichen und Zeugnis. Deswegen muß Glaube ein freier Auslegungsvorgang und Bezeugungsvorgang sein: ein freies Sich-Einlassen auf die Entzifferung der zeichenhaften Offenbarkeit und Verborgtheit Gottes in der Welt. Deswegen können alle Objektivierungen der Glaubenshermeneutik die Form des Bildhaften, Analogen, Symbolhaften nie prinzipiell überschreiten. Deswegen wird Glaube notwendig zum Weg, auf dem alle irdischen Formen der Bezeichnung und Bezeugung einer ständigen Erneuerung bedürfen, um der Erscheinung des »Deus semper maior«, des unaussprechlichen Geheimnisses Gottes dienen zu können.

Aufgrund dieser dialektischen Grundbestimmung des religiösen Glaubens gibt es grundsätzlich zwei mögliche gegensätzliche Fehlhaltungen des Gläubigen, sozusagen zwei gegenläufige Selbstmißverständnisse: zum einen die Überbetonung der Identität von irdischem Zeichen und göttlichem Handeln, die die Differenz von Gott und Welt vergißt oder verdrängt und die daher notwendig zur (gottesdienstlichen oder politischen) Bilderanbetung (zur Idolatrie) bzw. zum Götzendienst führt; zum anderen die Überbetonung der Differenz von irdischem Zeichen und göttlichem Handeln, die die Einheit von Gott und Welt vergißt oder verdrängt und die daher notwendig zur (gottesdienstlichen oder politischen) Bilderzerstörung (zum Ikonoklasmus) bzw. zur Entwelt-

lichung des Göttlichen führt. Die erste Selbstverfehlung religiöser Erfahrung, die sich besonders in Situationen äußerer Bedrohung und Gefährdung institutioneller religiöser Zeichen und Zeugnisse nahelegt, ist das theologische Grundcharakteristikum des religiösen Fundamentalismus. Die zweite Selbstverfehlung religiöser Erfahrung, die sich besonders in Situationen innerer Bedrohung und Gefährdung religiöser Institutionen (Selbstgerechtigkeit, Überheblichkeit, Absolutheitsanspruch usw.) nahelegt, ist das theologische Grundcharakteristikum des religiösen Liberalismus und Skeptizismus. Von daher ist auch verständlich, daß beide Fehlhaltungen eigentlich nicht allein existieren können. Sie bedürfen jeweils des Gegners zur Legitimierung und Begründung der eigenen Position.

Aber gibt es nicht unter den vielfältigen Zeichen der Nähe Gottes erhebliche Unterschiede? Wie verhalten sich etwa gottesdienstliches und politisches Handeln des Gläubigen zueinander?

*2. Die Grundstruktur des christlichen Glaubens:
Schöpfung–Erlösung–Vollendung
und die Besonderheit religiös-politischen Handelns*

Nach der durchgängigen Erfahrung des Gläubigen muß jedes gottferne Handeln des Menschen notwendig scheitern. Denn abgeschnitten vom eigenen Lebensgrund, muß ein solcher krampfhafter Versuch, sich selbst zu erschaffen und selbst seinem Leben Sinn und Grund zu geben, unweigerlich in die Selbstverzweiflung, in die Selbstgerechtigkeit und tödliche Selbstbehauptung führen. Für den Gläubigen und den gläubigen Christen gibt es daher kein heilsames menschliches Handeln, das nicht bloßer Dienst am göttlichen Handeln und bloßes Zeichen und Bild ursprünglichen göttlichen Wirkens wäre. Denn göttliches Handeln ist allein imstande, Sein und Leben zu gewähren. Da diese den Menschen allein seinlassende, heilende und vollendende Nähe Gottes – wie das christliche Glaubensbekenntnis zeigt – vom Christen als das dreifach-eine Handeln des Schöpfergottes, Erlösergottes und Vollendergottes erfahren wird, wird auch kirchliches und christliches Handeln nur dann zum vollen Zeichen und Bild göttlichen Wirkens, wenn es diese dreifach-eine Gestalt aufweist, d.h. wenn es Aktualisierung des Schöpfungscharakters der Welt, erinnernde Vergegenwärtigung der geschichtlichen Großtaten Gottes und Antizipation der verheißenen Vollendung in einem ist.¹⁷

Im christlichen und kirchlichen Handeln gibt es daher zugleich Differenz und Einheit. Gottesdienstliches Handeln ist notwendig. Dieses gibt

Hoffnung inmitten dieser Welt, weil es erinnernde Vergegenwärtigung der erlösenden Geschichte Gottes mit den Menschen ist. Die im zentralen christlichen Gottesdienst der Eucharistiefeier im Mittelpunkt stehende Vergegenwärtigung von Tod und Auferstehung Jesu Christi ist deshalb ein wichtiger und unerläßlicher Teil des Heilszeichens, das die Kirche darstellt. Aber kein Gottesdienst, in dem die geschichtlichen Heilstaten Gottes gefeiert werden, wäre sozusagen allein fähig, die heilsame Nähe Gottes zu vergegenwärtigen. Er tut dies nur, insofern er immer schon in einer Welt geschieht, die ihrerseits schon ein Vergegenwärtigungszeichen göttlichen Wirkens, nämlich ihres Geschaffenseins ist. Nur wenn sich der Gottesdienst als Erinnerungs- und Vergegenwärtigungsfeier der geschichtlichen Großtaten Gottes und der Weltdienst (die Arbeit und das technische, politische und soziale Handeln) als Partizipation am Schöpferwirken Gottes zu einem Gesamtzeichen miteinander verbinden, werden sie zum wirksamen und wirklichen Bild und Zeichen göttlichen Wirkens. Daß der Weltdienst zum Hoffnungszeichen des Gläubigen dazugehört, hat das christlichen Normalbewußtsein in der Neuzeit anscheinend immer mehr vergessen. Zusammen mit anderen neuzeitlichen bürgerlichen Vorstellungen ist uns die Welt weitgehend zur Bühne und zum Material unserer Bedürfnisbefriedigung verkommen. Wir haben weithin vergessen, was wir im Glaubensbekenntnis bekennen: daß die Welt Schöpfung Gottes ist, daß Schöpfung nicht abgeschlossen ist und daß der Mensch am Schaffen Gottes teilhat. Zu Gottesdienst und Weltdienst gehört, wie das Glaubensbekenntnis im dritten Artikel, im Artikel über den Heiligen Geist und die Vollendung der Welt zeigt, noch ein Drittes: nämlich die Hoffnung auf die Vollendung von Welt und Geschichte, die jetzt schon in Tod und Auferweckung Jesu Christi begonnen hat.

Wenn Politische Theologie die politische Dimension des Glaubens bzw. die gegenseitige Bestimmung von Religion und Politik zu erläutern hat und wenn die Struktur des Glaubensbekenntnisses auch die Zeichenstruktur von Glaube und Kirche allgemein sichtbar macht, dann gilt: Weder die technologische Bearbeitung der Welt noch der praktisch-politische Einsatz für die Würde der Person, für die Befreiung der Armen, für die Gerechtigkeit zwischen den Geschlechtern, den gesellschaftlichen Schichten und den Nationen, für die Selbstverantwortung und Selbstbestimmung des einzelnen und der Völker und für eine solidarische und gerechte Gesellschaft sind einfach Nebeneffekte, die von selbst eintreten oder die auch ausbleiben könnten, wenn nur der Gottesdienst den Vorschriften gemäß gefeiert wird. Weder die gottesdienstlichen Versammlungen noch die sakramentalen Symbolhandlungen sind ein bloß veranschaulichender oder deutender feierlicher Zusatz, der auch fehlen könn-

te, wenn nur der rechte politische Einsatz vorhanden ist. Weder die Hoffnung auf die von Gott allein zu erwartende Vollendung der Welt noch der verlangende Ausgriff auf die neue Welt, noch die mystische Erfahrung des Abglanzes der Vollendung sind bloß ein besonderer zusätzlicher Akzent, den man weglassen könnte, wenn nur der Gottesdienst recht gefeiert oder die Welt wirksam verändert wird. Nur in einer Verbindung dieser Aspekte miteinander und in ihrer gegenseitigen Bestimmung, Begrenzung und Vollendung konstituieren sie sich zur Kirche als Zeichen und Medium der göttlichen Hingabe an die Welt, die allein eine versöhnte Welt und Menschheit schaffen kann.

Der Erlösungsglaube und sein primärer Vollzugsort (Verkündigung und Gottesdienst) erinnern ständig daran, daß alles soziale Handeln der Menschen nur dann an sein Ziel gelangt, wenn es dem Urbild des göttlichen Heilshandelns folgt, wie es in der Geschichte der Auserwählten sich konkretisiert hat und wie es sich dort identifizierbar gemacht hat, (besser noch:) wenn es aus der Erfahrung dieses erlösenden Handelns Gottes als eigenes Handeln hervorgeht. Ein politischer Glaube, der auf diesen Grund verzichten zu können meinte, stünde immer schon in der Gefahr des Götzendienstes. Es gibt kein Handeln des Menschen, das nicht zuerst der Erlösung und Befreiung von der Sünde bedürfte.

Der Schöpfungsglaube und sein primärer Vollzugsort (das praktische, verantwortliche Handeln des Menschen in seiner ganzen Breite) erinnern ständig daran, daß das erlösende Handeln Gottes in der Geschichte nur dann tatsächlich ankommt, wenn es in der Freiheit der Annahme und in der Autonomie des befreiten Geschöpfes eine neue geschichtliche und gesellschaftliche Präsenz gewinnt. Ein Glaube, der in diesem Sinn nicht politisch wäre, wäre kein echter christlicher Glaube, weil er der Gegenwart Gottes einen unerläßlichen Ort in der Welt entzöge.

Der Vollendungsglaube und sein primärer Vollzugsort (Gebet und mystische Versenkung) erinnern ständig daran, daß das eigene Handeln des erlösten Geschöpfes immer noch auf dem Weg bleibt und nur im Innewerden der göttlichen Kraft Hoffnung zu gewinnen und zu schenken vermag. Ein politischer Glaube, der dies vergäße, verlöre nicht nur seine Hoffnung, sondern auch sein Realitätsbewußtsein.

ANMERKUNGEN

1 Vgl. dazu J.B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie. Mainz ⁵1992; J. Moltmann, Politische Theologie – Politische Ethik (Fundamentaltheologische Studien 9). München 1984; außerdem S. Wiedenhofer, Politische Theologie. Stuttgart 1976; Ders., Art. »Politische Theologie«, in: Görres-Gesell-

schaft (Hrsg.), Staatslexikon. Recht, Wirtschaft, Gesellschaft, Bd. 4. Freiburg; 7., völlig neu bearb. Aufl. 1988, S. 497–500; F.G. Lawrence, Art. »Political Theology«, in: M. Eliade (Hrsg.), The Encyclopedia of Religion, Bd. 11. New York 1987, S. 404–408; B. Wacker, Art. »Politische Theologie«, in: P. Eicher (Hrsg.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. Erweiterte Neuauflage in 5 Bänden, Bd. 4. München 1991 (1985), S. 235–247; M. Rainer, Religion und Politik. Fundamentaltheologischer Blick auf aktuelle deutschsprachige Theoriekontexte unter besonderer Berücksichtigung der Luhmannschen Systemtheorie (Politikwissenschaft Bd. 11). Münster 1992.

2 H. de Lubac, Glauben aus der Liebe. »Catholicisme«. Einsiedeln 1970 [Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme, 1938], S. 13.

3 Vgl. etwa R. Hofmann (Hrsg.), Gottesreich und Revolution. Zur Vermengung von Christentum und Marxismus in politischen Theologien der Gegenwart. Münster 1987; A.M. Thomas, Das Ende des Mythos Sozialismus. Vom Scheitern der sozialistischen Politik und Theologie (Salzburger Schriften zur Rechts-, Staats- und Sozialphilosophie 15). Frankfurt a.M. 1993.

4 Vgl. G. Gutiérrez, Theologie der Befreiung (Welt der Theologie). Mainz ¹⁰1992 [Teología de la liberación. Perspectivas (Verdad e imagen 30). Salamanca ⁷1975 (1971).]; C. Boff, Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung (GT. Fundamentaltheologische Studien 7). München 1983 [Teologia e Prática – Teologia do Político e suas mediações. Petropolis 1978]; J. Sobrino, Teologia en un mundo sufriendo. La teologia de la liberación como intellectus amoris, in: *Revista latinoamericana de teologia* 5 (1988), S. 243–266; E. Dussel, Herrschaft und Befreiung. Ansatz, Stationen und Themen einer lateinamerikanischen Theologie der Befreiung. Freiburg/Schweiz 1985; außerdem T. Witvliet, Befreiungstheologie in der Dritten Welt. Eine Einführung. Black Power, Karibik, Südamerika, Südafrika und Asien. Hamburg 1986; R.G. Musto, Liberation theologies. A research guide (Garland reference library of social science 507). New York 1991.

5 Vgl. dazu M. Featherstone (Hrsg.), Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity. London 1991; R. Robertson, Globalization: Social Theory and Global Culture. London 1992; P. Beyer, Religion and Globalization. London 1994; R. Robertson, Religion and the Global Field, in: *Social Compass* 41 (1994), S. 121–135.

6 S.P. Huntington, The Clash of Civilizations?, in: *Foreign Affairs* 72 (1993), S. 22–49; vgl. außerdem D. Senghaas, Konfliktformationen im internationalen System (edition suhrkamp 1509). Frankfurt a.M. 1988; B. Tibi, Die fundamentalistische Herausforderung. Der Islam und die Weltpolitik (Beck'sche Reihe 484). München 1992.

7 Vgl. R. Koselleck, Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 36). Frankfurt a.M. ²1976.

8 Vgl. dazu M. Eliade, Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr (rde 260). Reinbek 1966 [Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition. Paris 1949]; P.L. Berger, Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft. Frankfurt a.M. 1980 [The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation. Garden City, NY 1979], S. 171–203; D. Tracy, The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism. New York 1981, S. 390–398; C.J. von Korvin-Krasinski, Kosmozentrik – Anthropozentrik? Eine religions- und kulturmorphologische Analyse, in: W. Strolz/H. Waldenfels (Hrsg.), Christliche Grundlagen des Dialogs mit den Weltreligionen (Quaestiones disputatae 98). Freiburg 1983, S. 44–75; F.X. D'Sa, Gott, der Dreieine und der All-Ganze. Vorwort zur Begegnung zwischen Christentum und Hinduismus (Theologie interkulturell 2). Düsseldorf 1987.

9 Vgl. M.L. Stackhouse, Art. »Politics and Religion«, in: M. Eliade (Hrsg.), The Encyclopedia of Religion, Bd. 11, a.a.O., S. 408–423; N. Biggar/J.S. Scott/W. Schweiker (Hrsg.),

Cities of Gods: Faith, Politics, and Pluralism in Judaism, Christianity, and Islam. New York 1986.

10 Als erste Versuche einer solchen Selbstreflexion vgl. etwa A. Pieris, Der Ort der nicht-christlichen Religionen und Kulturen in der Entwicklung einer Theologie der Dritten Welt, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft* 66 (1982), S. 241–270 [The Place of Non-Christian Religions and Cultures in the Evolution of a Third-World-Theology, in: *East Asian Pastoral Review* 19 (1982) S. 5–33; F. Wilfred, Der Dialog ringt nach Luft. Auf dem Weg zu neuen Ufern des interreligiösen Dialogs, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft* 72 (1988), S. 97–117. Innerhalb der Sozialwissenschaften sind es vor allem Max Weber und seine Nachfolger gewesen, die einen solchen Vergleich bereits unternommen haben. Vgl. M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Tübingen Bd. I 1972 (1920), Bd. II 1972 (1920), Bd. III 1971 (1920); R. Münch, Die Kultur der Moderne, Bd. 1 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1079). Frankfurt a.M. 1993, S. 11–179.

11 R. Münch, ebd., S. 127–165.

12 Vgl. etwa J. Lyotard, La condition postmoderne. Paris 1979; P. Koslowski u.a. (Hrsg.), Moderne oder Postmoderne? Zur Signatur des gegenwärtigen Zeitalters (Civitas 10). Weinheim 1986; W. Welsch, Unsere postmoderne Moderne (Acta humaniora). Weinheim 1991; T. Doeherty (Hrsg.), Postmodernism. A Reader. Dublin 1992.

13 Vgl. dazu etwa M. K. Taylor, Remembering Esperanza: A Cultural-Political Theology for North American Praxis. Mary Knoll 1990; C. Geffré, La theologie européenne a la fin de l'europeocentrisme, in: *Bulletin Europäische Gesellschaft für Katholische Theologie* 2 (1991), S. 45–64; J. C. Scannone, Der Streit um die Moderne in der nordatlantischen Welt und in der Dritten Welt, in: *Concilium* 28 (1992), S. 505–510.

14 Vgl. dazu R. Münch, Die Kultur der Moderne, Bd. 1–2 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1079). Frankfurt a.M. 1993; R. Münch, Die Struktur der Moderne. Grundmuster und differentielle Gestaltung des institutionellen Aufbaus der modernen Gesellschaften. Frankfurt a.M. 1984.

15 Vgl. R. N. Bellah, Civil Religion in America, in: *Daedalus* 96 (1967), S. 1–21; L. S. Rouner (Hrsg.), Civil Religion and Political Theology (Boston University Studies in Philosophy & Religion 8). South Bend 1986; H. Kleger/A. Müller (Hrsg.), Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa. München 1986; K. Kodalle (Hrsg.), Gott und Politik in USA. Über den Einfluß des Religiösen. Eine Bestandsaufnahme. Frankfurt a.M. 1988; J. A. Mathisen, Twenty Years after Bellah: Whatever Happened to American Civil Religion?, in: *Sociological Analysis* 50 (1989), S. 129–146.

16 Vgl. M. Eliade, Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte. Frankfurt a.M. 1986 [Traité d'histoire des religions. Paris 1949], S. 19–61; R. Schaeffler, Religion und kritisches Bewußtsein (Alber-Broschur Philosophie). Freiburg 1973, S. 107–253.

17 Vgl. S. Wiedenhofer, Das katholische Kirchenverständnis. Ein Lehrbuch der Ekklesiologie. Graz 1992, S. 196–212; Ders., Die Kirche der Armen als vera ecclesia. Die befreiungstheologische Ekklesiologie Jon Sobrinos in der Sicht europäischer Theologie, in: O. König/G. Larcher (Hrsg.), Theologie der gekreuzigten Völker. Jon Sobrino im Disput. Graz 1992, S. 75–98; R. Schaeffler, Der Kultus als Weltauslegung, in: B. Fischer u.a., Kult in der säkularisierten Welt. Regensburg 1974, S. 9–62; Ders., Kultisches Handeln. Die Frage nach Proben seiner Nahrung und nach Kriterien seiner Legitimation. In: R. Schaeffler/P. Hünermann, Ankunft Gottes und Handeln des Menschen. Thesen über Kult und Sakrament (Quaestiones disputatae 77). Freiburg 1977, S. 9–50.

HANS THOMAS · KÖLN

Ist eine internationale Bevölkerungspolitik nötig?

Das Bevölkerungswachstum in den Entwicklungsländern ist eine Folge der Entwicklung. Die Ursache ist die gesunkene Sterblichkeit, der Sieg über den vorzeitigen Tod. Die jahrzehntelange Diskussion darüber, ob die Armut in der Dritten Welt die Folge oder, wie neuerlich betont wird¹, die Ursache des Bevölkerungswachstums ist, behandelt kurz- und mittelfristige Zeiträume und greift zu kurz. Beide Positionen können zudem ihre malthusianische Wurzel nicht verleugnen. Auch diejenigen, die die Ursache des Bevölkerungswachstums in der Armut sehen, fürchten das Bevölkerungswachstum, weil es zu Armut führe.²

Nach dem Zweiten Weltkrieg hat, vor allem mit Blick auf die Dritte Welt, der Wirtschaftspessimismus von Thomas Robert Malthus (1766–1834) eine bis heute ungebrochene Renaissance erlebt. Mit ähnlichen Ängsten, wie sie sich heute an der »Bevölkerungsexplosion« entzünden, war in den zwanziger Jahren vom »weißen Tod« die Rede. Gemeint war damit das »langsame Hinsterben der Völker infolge eines fortgesetzten Rückgangs der Geburtenziffer«.³ Gegenwärtig hat eine ökologisch gewendete Version der Theorie von Malthus größte Akzeptanz. Kaum je hat eine Theorie, die so gründlich widerlegt wurde, so lange Zeit immer wieder eine so gläubige Gemeinde zu versammeln vermocht, wie die von Malthus.

1. Bevölkerungs- und Wirtschaftsentwicklung

Als 1798 Thomas Robert Malthus (1766–1834) seinen *Essay on the Principle of Population*⁴ (»Über das Bevölkerungsgesetz«) veröffentlichte, den er je 1803 und 1826 noch einmal erweiterte, war infolge verbesserter Lebensbedingungen in England die Sterblichkeit gesunken bei unveränderten Geburtenzahlen. Die Bevölkerung wuchs. Malthus These ist einfach: Der Geschlechtstrieb ist so, daß sich die Menschheit unendlich vermehren würde, wenn Hunger, Seuchen und Krieg es nicht verhinderten. Denn die Bevölkerung wächst geometrisch (2, 4, 8, 16 ...), die

HANS THOMAS, Jahrgang 1937, Studium der Medizin und Philosophie in Bonn, Düsseldorf und Wien, Promotion 1966. Er leitet heute das Lindenthal-Institut in Köln, das sich interdisziplinären Studien widmet.

landwirtschaftliche Produktion aber allenfalls arithmetisch (2, 3, 4, 5 ...). Die Bevölkerung läuft der Nahrungsmittelproduktion also immer davon. So ist die Menschheit für immer an die Armutsgrenze des Existenzminimums gekettet, denn es überleben jeweils so viele, wie gerade noch ernährt werden könnten. Die anderen fallen Kriegen, Hunger und Seuchen zum Opfer. Zu durchbrechen ist der Zirkel nur – Malthus war anglikanischer Geistlicher – durch »vice« (Laster, wozu er Abreibung und Verhütung zählte), »self-restraint« (Selbstbeherrschung) oder »misery« (Verelendung). 1798 lebten in England weniger als 10 Millionen Menschen. Hundert Jahre später, um 1900, waren es 37 Millionen, heute sind es rund 50 Millionen. Sie leben in einem zu Malthus Zeiten geradezu unvorstellbaren Wohlstand, und Englands Bevölkerung nimmt jetzt nicht mehr zu. Was heute in den Entwicklungsländern abläuft, hat Europa in den zwei Jahrhunderten zwischen 1750 und 1950 erlebt. Aus dem Gleichgewicht von hohen Sterberaten und hohen Geburtenraten kommt es durch sinkende Sterblichkeit zu schnellem Bevölkerungswachstum. Nach und nach paßt sich die Fruchtbarkeit der gesunkenen Sterberate an. Dieses Phänomen nennt die Demographie »demographischen Übergang«.

Malthus hatte die Industrialisierung Englands nicht vorausgesehen. Der Bevölkerungsdruck, der Malthus zu seinem Essay veranlaßt hatte, weil er offenkundig zu mehr Not führte, war zugleich die Kraft, die gerade groß genug war, alte Gewohnheiten und Wirtschaftsweisen aufzusprengen und in den Engländern völlig unerwartete Innovativkräfte freizusetzen, deren Umsetzung wiederum die wachsende Bevölkerung voraussetzte. Die industrielle Revolution löste für große Teile der Gesellschaft die Landwirtschaft als Lebensgrundlage durch die Erschließung alternativer Ressourcen ab. Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, daß Malthus für die Zeit vor Malthus recht hatte, seine Theorie aber, als er sie niederschrieb, und erst recht, als er sie 1826 noch einmal erweitert publizierte, bereits überholt war. Damals, früher, waren fast alle von der nicht vermehrbaren Ressource Grund und Boden abhängig. Und sie wurde mit zunehmender Menschenzahl pro Kopf tatsächlich kleiner. Aber zu Malthus Zeiten war in England die Industrialisierung schon in vollem Gange. Rückblickend wissen wir, daß sie dann auch die Ressource Grund und Boden vermehrte, indem sie das Kapital für Investitionen in Boden, Saatgut, Bearbeitung usw. bereitstellte und gewaltige Ertragssteigerungen ermöglichte.

Die Geschichte der Industrialisierung ist zugleich die Geschichte vom demographischen Übergang in den Industrieländern. Zu Beginn der 20. Jahrhunderts beginnen in den Industrieländern die Bevölkerungen sich wieder zu stabilisieren – auf höherem Niveau. Die Säuglingssterblichkeit tendiert gegen Null, die mittlere Lebenserwartung bei Geburt ist binnen 200 Jahren von 25 auf 75 Jahre gestiegen und reichlich ausgeschöpft. »Kein einziger Jahrgang, der nach 1892 geboren wird«, schreiben Meinhard Miegel und Stefanie Wahl, »zeugt und gebärt noch die Zahl von Kindern, die seiner eigenen Zahl entspricht.«⁵

Laut Malthus hätten die 12 Millionen Vertriebenen das zerstörte Nachkriegsdeutschland endgültig verelendet. Stattdessen bestaunte die Welt das deutsche Wirtschaftswunder der 50er Jahre. Ein Videofilm über das Bevölkerungsproblem für den Schulgebrauch in England⁶ beginnt mit der Szene in einer Schulklasse,

die reihum auf die Frage des Lehrers nach dem Zusammenhang von Bevölkerung und Wohlstand antworten soll. Die Antworten sind wie aus der Zeitung: je mehr Menschen, um so ärmer das Land, um so belasteter die Umwelt, um so aussichtsloser die Chancen menschenwürdiger Entwicklung. Der Lehrer sagt, er habe drei konkrete Länder im Sinn: das erste mit 24 Einwohnern je km², fruchtbaren Böden und Bodenschätzen; das zweite mit 158 Einwohnern je km², gebirgig, mit entsprechend weniger landwirtschaftlich bestellbaren Flächen, so gut wie keinen Bodenschätzen; im dritten drängten sich 5294 Menschen auf einem km², Landwirtschaft gebe es eigentlich nicht, Bodenschätze auch nicht, das Wasser sei knapp. Die Schüler sehen das dritte Land im Elend versinken, das erste den Wohlstand genießen, das zweite irgendwo in der Mitte. Der Lehrer nennt die Länder: Erstens Tansania (Sozialprodukt pro Kopf jährlich 240 US-Dollar), zweitens die Schweiz (17 840 US-Dollar), drittens Hongkong (6720 US-Dollar). Die Schüler sind überrascht, schalten um und erklären glatt hohe Bevölkerungsdichte zur Wohlstandsbedingung. Gründe: bessere Voraussetzungen für Arbeitsteiligkeit, Leistungsaustausch, Handel. Und die Infrastruktur sei pro Kopf billiger. So sei es auch nicht, sagt der Lehrer.

Den Zusammenhang von Bevölkerungs- und Wirtschaftsentwicklung hat am grundlegendsten der Harvard-Ökonom und Nobelpreisträger Simon Kuznets in den 60er Jahren beim Studium all der Länder untersucht, für die über einen Zeitraum von 100 Jahren sowohl demographische wie wirtschaftliche Daten vorlagen. Sein Ergebnis wurde auch für die Entwicklungsländer wiederholt bestätigt. Dieses Ergebnis lautet: Es gibt überhaupt keinen statistischen Zusammenhang zwischen Bevölkerungs- und Wirtschaftsentwicklung.⁷ Alles kommt vor: wachsende Bevölkerung mit stagnierender Wirtschaft, stagnierende Bevölkerung mit wachsender Wirtschaft, stagnierende Bevölkerung mit stagnierender Wirtschaft, und rasantes Bevölkerungswachstum mit noch rasanterem Wirtschaftswachstum wie in Hongkong, das nach Kriegsende eine explodierende Flüchtlingssiedlung in unvorstellbarem Elend am Fuße einiger erodierter Berghänge war.

Gegen die intuitiven Erkenntnisse von Politikern und Publizisten hatten Kuznets Ergebnisse allerdings wenig Chancen, wie zuletzt die Internationale Konferenz über Bevölkerung und Entwicklung 1994 in Kairo und das sie begleitende Medienorchester gezeigt haben. Da die Konferenz vom 5. bis 13. September stattfand, hatte das vorausgehende »Sommerloch« der Weltpresse uferlos Platz geboten, die bereits bekannten Zukunftsszenarien eines unter andrängenden Menschenmassen erstickenden Planeten auszumalen und Ängste zu schüren. Angaben in absoluten Zahlen wie die, daß die gegenwärtige Menschheit von 5,7 Milliarden um derzeit jährlich 90 Millionen Erdenbürger zunimmt, oder jene, daß das Anwachsen der ersten Milliarde Menschen auf zwei Milliarden noch 121 Jahre (1805–1926) brauchte, die dritte Milliarde in 34 Jahren hinzukam (1960), die vierte in 14 Jahren (1974), die fünfte in 13 Jahren (1987), sind in der Tat eindrucksvoll. Sie sind deshalb eindrucksvoll, weil sie sozusagen von selbst zum Weiterrechnen verleiten. Schließlich ist die Erde doch ein endliches System. Eine Antwort auf die Frage, wieviel viel ist, vermitteln diese Zahlen dennoch nicht. Einen Blick in die Zukunft ebensowenig. Auch keine realistische Vorstellung von der Größe des Erdballs, der angesichts moderner Kommunikationsentwick-

lung immer kleiner zu werden scheint. Aussagen wie die, daß viele der ärmsten Regionen der Welt eher unter- als überbevölkert sind oder daß bei einer Konzentration von Menschen wie in einer Vorstadt die heutige Menschheit in Texas Platz fände, werden geradezu als zynisch empfunden.

Derlei Aussagen wären zynisch, wenn sie die tatsächlichen globalen und regionalen ökonomischen, ökologischen, sozialen und politischen Probleme bagatellisieren wollten, hinter denen Milliarden von Einzelschicksalen stehen. Es wäre aber auch nicht frei von Zynismus, statistisch dem Schopenhauerschen Gedanken zu frönen, es sei besser nicht zu leben, als Probleme zu haben, um deren Herausforderung nicht wirklich annehmen zu müssen. Zwar hat der Bevölkerungsdruck im Europa des 18. und 19. Jahrhunderts die Innovationen erzwungen, die uns heute Wohlstand bescheren, er stürzte aber zuerst einmal die Menschen in die katastrophalen Anpassungsnöte der Frühindustrialisierung. Auch in der Dritten Welt bringt der Entwicklungsprozeß grausame Anpassungsnöte über die Menschen, und es wäre eine Illusion zu glauben, das Anwachsen der Bevölkerungen könne »ohne größere gesellschaftliche Friktionen aufgefangen werden«.⁸

Es wird andererseits leicht übersehen, daß noch vor irgendeiner Erhöhung des Bruttosozialprodukts pro Kopf bereits die Tatsache eines längeren Lebens eine persönliche Wohlstandsmehrung ist⁹ und daß die Rede von der sich immer noch öffnenden Schere zwischen Arm und Reich in der Welt nicht bedeutet, daß die Entwicklungsländer objektiv wirtschaftlich schlechter dastünden als zuvor. Gemeint ist, daß die Industrieländer das Pro-Kopf-Einkommens-Gefälle noch vergrößern. Anders ausgedrückt: Armut ist ein relativer Begriff, der sich aus eben diesem Gefälle ergibt. Das macht auch die Bestimmung einer absoluten Armutsgrenze so schwer, denn sie setzt als Maßstab die Definition eines Mindestlebensstils oder -standards voraus, die ihrerseits durch das Wohlstandsgefälle verändert wird. Mit Ausnahme einiger afrikanischer Länder in den letzten Jahren haben fast alle Entwicklungsländer auch in den Phasen raschesten Bevölkerungswachstums das Volkseinkommen pro Kopf steigern können. »Es ist offenkundig«, meinte 1989 der Weltbankpräsident Barber Conable, »daß ein Wirtschaftswachstum oberhalb der Bevölkerungswachstumsraten sowohl von Industrieländern wie von Entwicklungsländern zu schaffen und zu halten ist.«¹⁰

Die Zuwachsraten der Bevölkerungen in den Entwicklungsländern waren in den Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg noch erheblich höher als im Europa des 19. Jahrhunderts. Der Hauptgrund dafür dürfte darin liegen, daß der Entwicklungsprozeß, weil von außen herangetragen, unvermittelter einsetzte und schneller verläuft. Er verläuft schneller, weil das Know-how der in den Industrieländern abgelaufenen Entwicklung als Menschheitswissen vorliegt und für die Entwicklungsländer abrufbar ist. Die Vorstellung, die Entwicklung in den Entwicklungsländern sei vor allem das, was die ausdrückliche Entwicklungshilfe der Industrieländer dort ausrichtet, dürfte mittlerweile der Einsicht gewichen sein, daß alles, was die Menschen dort nicht letztlich aus Eigenantrieb tun, folgenlos bleibt. Allerdings kann gute Entwicklungshilfe diesen Eigenantrieb anregen, ihn orientieren und so den Entwicklungsprozeß beschleunigen – und mit ihm den Prozeß des demographischen Übergangs. Wenn dem Phänomen »demographischer Übergang« der Rang eines demographischen Gesetzes zukommt,

dann nicht zuletzt deshalb, weil der notvolle Druck in wachsenden Bevölkerungen diese von innen heraus zu neuen, effizienteren und nachhaltigeren Wirtschaftsweisen zwingt.

2. Kairo 1994: Ethik versus Wissenschaft?

Eine Politik der Geburtenkontrolle oder, wie man heute sagt, weil man nicht mehr an unmittelbar staatlich-repressive Maßnahmen denkt, eine Politik der Familienplanungsaktion unter den Ärmsten der Welt kann durch Angst diktiert oder von der gut(gemeint)en Absicht geleitet sein, die Armen von dem Druck zu entlasten, für viele Kinder sorgen zu müssen. Aber Angst, sei es vor der Überstrapazierung des Planeten, sei es vor einer demographischen Überrumpelung der Industrie – durch die Entwicklungsländer, und Pessimismus oder Selbstmitleid, weil alles immer schlimmer werde, sind keine guten Voraussetzungen, um die Herausforderung einer zukunftsfähigen, nachhaltigen globalen Entwicklung (»sustainable development«) zu bestehen. Und internationale bevölkerungspolitische Aktion und Propaganda für Klein- und Kleinstfamilie kann auch die Entwicklungsländer gerade von jenem inneren Antrieb zum Wandel »entlasten«, der die Entwicklung – und mit ihr den natürlichen demographischen Übergang – vorantreibt. Mit anderen Worten: sie kann am Selbstbild und kulturellen Selbstverständnis der Menschen vorbei ein ihnen fremdes gesellschaftliches Wohlfühlen erreichen, das aber die entscheidende Entwicklung, die Entwicklung des Menschen, vernachlässigt und die Lösung der Probleme verzögert. Diese Versuchung lenkt die Aufmerksamkeit von der Statistik auf die Menschen und enthüllt die ethische Dimension bevölkerungspolitischer Überlegungen.

Als auf der Weltbevölkerungskonferenz die vatikanische Delegation moralische Einwände gegen manche Abschnitte des zu verabschiedenden bevölkerungspolitischen Aktionsprogramms geltend machte und damit auch einige islamische Länder ermutigte, religiös begründete ethische Bedenken stärker in die Waagschale zu werfen, war es wieder einmal der Papst, der – nunmehr in einer »unheiligen katholisch-islamischen fundamentalistischen Allianz« – mit seinen »unverantwortlichen moralischen Bedenken« gegen den geballten Sachverstand von zehntausend Spezialisten aus aller Welt antrat und in Kairo die Tagesordnung aufhielt.

Diesem Medien-Stimmungsbild entsprachen aber weder der Ablauf der eigentlichen Konferenz noch ihre Ergebnisse. Auch die nationalen Delegierten, die der katholischen Kirche kritisch gegenüberstehen, bestreiten angesichts der weltweiten Präsenz ihrer Entwicklungsdienste, darunter allein über 100 000 Einrichtungen der Gesundheitsversorgung, letztlich nicht ihre besondere Kompetenz mitzureden. Und die beliebten Vorwürfe an den Papst, seine Auffassung von Sexualmoral verantworte das Bevölkerungswachstum in der Dritten Welt, entlarven sich selbst als unqualifiziert schon angesichts der Tatsache, daß kaum ein Land mit bemerkenswert hohem Bevölkerungswachstum durch einen hohen Anteil an Katholiken hervorsteicht. Auch das ist den Delegationen der betreffenden Länder selbstverständlich bekannt.

Eine Weltbevölkerungskonferenz ist kein wissenschaftlicher Kongreß, sondern eine politische Versammlung. Und als solche hatte sie in Kairo ein höchst konkretes Ziel, nämlich bis zum Jahr 2000 weltweit jährlich 17 Milliarden Dollar zu mobilisieren, die nicht in Entwicklungshilfe fließen sollen, sondern in ein global flächendeckendes Angebot von Verhütungswissen und Verhütungstechniken durch Familienplanungsdienste. Wohin die Entwicklung tendierte, zeigte nicht zuletzt die Tatsache, daß auch der Schwangerschaftsabbruch als Mittel der Bevölkerungspolitik nicht mehr, wie noch in Mexiko 1984, ausgeschlossen werden sollte.

Dem politischen Charakter der Versammlung war die moralische Sprache Roms durchaus angemessen, wird es doch sonst inzwischen allenthalben gewünscht, daß gerade in der Politik auch auf die ethischen Grenzen der Machbarkeit hingewiesen wird. Im übrigen ernteten manche Einwendungen Erzbischofs Renato Raffaele Martinos, des Leiters der vatikanischen Delegation, zwar reichlich Mißbilligung unter den 10000 aufmarschierten Lobbyisten, Bürokraten, Vertretern von Nichtregierungsorganisationen und 3800 Journalisten, aber durchaus auch Applaus unter den nationalen Delegierten, zumal solchen aus Entwicklungsländern. Und sie erreichten deutliche Verbesserungen des Schlußdokuments, das – erstmals bei einer Weltbevölkerungskonferenz – grundsätzlich auch von der vatikanischen Delegation angenommen werden konnte, freilich unter Aussparung einiger konkret benannter Abschnitte (Abtreibung und die unterschiedslose Zielrichtung der »Familienplanung« auch auf Jugendliche) und mit ausdrücklichen Vorbehalten gegenüber manch schillernder, weil unklarer oder in Sachen Familie »aufweichender« Terminologie. Unter die Vorbehalte fielen Neologismen wie »sexuelle und reproduktive Gesundheit und Rechte« und der individualistisch-emanzipatorische Tenor des Aktionsprogramms. Über das Recht auf Familienplanung an sich gab es keinen Dissens, und auf eine Diskussion zulässiger Methoden der Empfängnisregelung auf der Konferenz hatte Erzbischof Martino schon bei der letzten Sitzung des Vorbereitungskomitees verzichtet. Bei der Auslegung von verantwortlicher Elternschaft galt es nun, lebensfeindlichen Strategien die Option für das Leben entgegenzusetzen.

Einer Moralisierung der Konferenz hatten die Veranstalter selbst Vorschub geleistet, als sie – durchaus im Sinne des Papstes – die Förderung der Frau in den Mittelpunkt der Betrachtung und des Aktionsprogramms gestellt hatten, womit die Aufmerksamkeit auf Menschen und nicht nur auf Zahlen gelenkt war. Fragen, die den Menschen betreffen, sind ethische Fragen. Quantitativen Zielen ziehe der Hl. Stuhl qualitative, personorientierte Ziele vor, hatte Joaquín Navarro-Valls, Sprecher der vatikanischen Delegation, am zweiten Tag der Konferenz erklärt, aber gleichzeitig beklagt, daß nur 7 der 116 Seiten des Aktionsprogrammtextes sich überhaupt mit Entwicklung befaßten.

Tatsächlich hat die Internationale Konferenz über Bevölkerung und Entwicklung im Grunde weder über Bevölkerungsfragen noch eigentlich über Entwicklung diskutiert, deshalb auch nicht darüber, ob eine international konzertierte bevölkerungspolitische Aktion unter den Armen in den Entwicklungsländern eigentlich notwendig ist. Der politischen Versammlung galt diese Notwendigkeit als vorausgesetzt. Zweifel an der Notwendigkeit dürften aber heute erlaubt sein.

Folgt man Msgr. Peter Elliot vom Päpstlichen Rat für die Familie, Mitglied der vatikanischen Delegation, hegt auch der Hl. Stuhl solche Zweifel.¹¹ Allerdings spricht der Papst nicht als Demograph oder Entwicklungsökonom, sondern als Papst, als Anwalt des Lebens und des Menschen, wie er gerne sagt. Daß er moralisch spricht, heißt aber nicht, daß er sich nicht auf wissenschaftlichen Sachverstand stützt. Seit Jahren wächst die Gruppe »revisionistischer« Demographen, Historiker und Entwicklungsökonomien, die dem apokalyptischen Neomalthusianismus des mainstream den Rücken kehren. Dazu gehören verdiente Namen wie v. Hayek, Sauvy, Colin Clark, Kuznets, Ester Boserup, Lord Bauer, Chaunu, Easterlin, Dumont, Chesnais, Sassone, Felderer, Steinmann und der streitbare Julian Simon.

Daß Kairo international auf die Lage der Frau aufmerksam machte, hat der Papst ausdrücklich begrüßt. Seine – durchaus berechnete – Sorge war, daß sie diese Aufmerksamkeit vor allem als Adressatin bevölkerungspolitischer Absichten genieße. Denn Würdigung und Förderung der Rolle der Frau im Entwicklungsprozeß, ihr Zugang zu Bildung und Ausbildung, bessere gesundheitliche Versorgung, sämtlich richtige und fällige Schritte zu akzeptabler, weil nicht aufgedrängter Familienplanung, fallen unter den Begriff Entwicklung. Kairos Formel aber lautet: Entwicklung plus Familienplanung. Ist von zweierlei die Rede, ist bei Familienplanung jene lebensfeindliche Strategie zu vermuten, vor der die katholische Kirche stets gewarnt hat.

Familienplanungsdienste seien nötig, so lautet das Argument, das in Kairo im Vordergrund stand, um der Frau zu ihren weithin nicht anerkannten Rechten zu verhelfen. Ob das zutrifft oder nicht, es ist dies jedenfalls die dritte Begründung für die Notwendigkeit internationaler Bevölkerungspolitik, die seit zwanzig Jahren angegeben wird. Noch 1975 wurde als Begründung allenthalben die drohende Erschöpfung der Ressourcen genannt. Spätestens seit Paul Ehrlichs Bestseller von 1968 *The Population Bomb* (»Die Bevölkerungsbombe«) Indien als bereits unausweichlich dem Hungertod ausgeliefert befunden hatte, wurde der Ruf nach einer internationalen Bevölkerungspolitik immer lauter. 1972 rechnete der *Club-of-Rome*-Bericht »Die Grenzen des Wachstums« per Computer die Verknappung von allerhand Ressourcen hoch, und alle Welt erschreckte, als die Rechenmaschinen ausspuckten, was in sie eingegeben worden war: nur Probleme, und zwar hochgerechnet bis zum Termin der Katastrophe, aber keine Lösungen. Auf solche kam man erst nach dem Schrecken.

Der Anglo-Australier Colin Clark (auf ihn geht der Begriff Bruttosozialprodukt zurück) widersprach schon 1975 in Köln der allgemeinen Aufregung um die Ressourcen.¹² Zehn Jahre später exportierte Indien Nahrungsmittel, und zahlreiche der laut *Club of Rome* bereits oder bald erschöpften Ressourcen waren billiger geworden. Natürlich senkt, um ein jüngeres Beispiel zu nennen, die Erfindung der Glasfasertechnik nachhaltig den Kupferverbrauch. 1980 forderte Julian Simon von der Maryland-University Paul Ehrlich zu einer Wette heraus, die in die Literatur eingegangen ist: Ehrlich möge fünf Mineralstoffe nennen, in die es sich zu investieren lohne, weil sie knapper, also teurer würden, und den Zeitraum vorgeben, innerhalb dessen die Verteuerung eintrete. Ehrlich wählte Kupfer, Chrom, Nickel, Zinn, Wolfram und einen Zeitraum von 10 Jahren. 1990

hatte Ehrlich verloren. Die fünf Metalle waren – inflationsbereinigt – billiger geworden.¹³

Inzwischen war die Ökologie als globales Problem in unser Bewußtsein getreten. So waren es denn in den 80er Jahren vor allem die drohenden Umweltbelastungen, die das Bevölkerungswachstum einzuschränken verlangten. Bald aber erwies sich – spätestens auf dem Umweltgipfel 1992 in Rio – das ökologische Argument als gänzlich ungeeignet, um die Armen in der Dritten Welt bevölkerungspolitisch in die Pflicht zu nehmen. Es wurde zum Bumerang für die Industrieländer. Denn sie produzieren 80 % der Umweltbelastungen und verbrauchen auch 80 % der Ressourcen. Kairo wartete nun mit einem neuen, nunmehr menschenrechtlichen Argument für das internationale bevölkerungspolitische Engagement auf, mit der Gleichstellung der Frau – oder, um es genauer zu sagen: der »Ermächtigung der Frauen« (*empowerment of women*), für die nun wiederum die Durchsetzung »reproduktiver Rechte« als entscheidend galten.

3. Weltweiter Rückgang der Fruchtbarkeit

Im Grunde ging es in Kairo um ein globales Umerziehungsprogramm für die Dritte Welt. Die Entwicklungsländer sollen zum »vernünftigen« Reproduktionsverhalten der Industrieländer umerzogen werden. Aber wie »vernünftig« ist denn, lautet die erste Frage, die sich aufdrängt, das Reproduktionsverhalten der Industrieländer?

Hinter allen Angaben zum Weltbevölkerungswachstum verbergen sich nicht nur extrem unterschiedliche regionale Entwicklungen, sondern auch die Auswirkungen eines demographischen Trägheitsgesetzes. Änderungen des Reproduktionsverhaltens wirken sich erst Jahrzehnte später in Bevölkerungszahlen aus. Der synthetische Index der Gesamtfruchtbarkeit¹⁴ erlaubt als sensibelster Indikator, rechnerisch das demographische Trägheitsmoment zu unterlaufen. Danach sind heute zwei gegenläufige Tendenzen manifest: Bevölkerungswachstum in den Entwicklungsländern, Bevölkerungsschrumpfung in den Industrieländern – bei spektakulärem Fruchtbarkeitsrückgang sowohl in den Industrie- wie in den Entwicklungsländern.

Beispiel Deutschland: Rasantes Bevölkerungswachstum im 19. Jahrhundert. Im Jahr 1876 werden je 1000 Einwohner 41 Kinder geboren, im Jahr 1900 noch 36. Das sind bei einer Bevölkerung von 56 Millionen über 2 Millionen Kinder (1994 bei 81,5 Millionen 750000 Geburten¹⁵). Die Fruchtbarkeitsziffer liegt 1900 bei fast 5 Kindern je Frau, dann sinkt sie so schnell, daß »Ehen, die nach 1920 geschlossen werden, keine bestandserhaltenden Kinderzahlen mehr aufweisen«.¹⁶ Da aber noch eine große Zahl von Jugendlichen in die Ehe treten und die Sterblichkeit noch sinkt, wächst die Bevölkerung noch. Der »Babyboom« der Nachkriegszeit bringt es noch einmal zu einer bis 1967 über das bestandserhaltende Niveau wachsenden Geburtenrate. Das alles war vor dem eigentlichen »Pillenknick«, mit dem der »Babycrash« einsetzte. Die Nettoreproduktionsrate liegt 1969 bei 1, die Fruchtbarkeitsrate bei 2,1 Kindern je Frau. Unter hohen medizinischen Standards (Kindersterblichkeit fast Null) reicht das gerade hin, da-

mit langfristig die Kindergenerationen die Elterngenerationen ersetzen. 1972 Nullwachstum der Bevölkerung, Ausgleich von Wiegen und Särgen. Der Verhütungsboom (und die in dessen Gefolge zunehmend freigegebene Abtreibung, die – historisch irrtümlich – für eine Notfolge mangelnder Verhütung angesehen wird) drückt die Fruchtbarkeit immer tiefer, bis auf ca. 1,3 Kinder je Frau in den letzten Jahren.

Seit 1972 gibt es mehr Särge als Wiegen. Die Zahl der Deutschen nimmt ab, ihr Durchschnittsalter zu. Allerdings wurde das Problem in den letzten Jahren verdeckt. Der Bevölkerungsschwund wurde durch Zuwanderung kompensiert, zeitweise überkompensiert. Aber auch Bevölkerungsschwund verläuft geometrisch, er beschleunigt sich. Bleibt es dauerhaft bei einer Fruchtbarkeit von 1,3 Kindern je Frau, schrumpfen in 70 Jahren die Deutschen auf die Hälfte. Wollten sie das Defizit auffüllen, brauchten sie kontinuierlich wachsende Zuwanderung, und zwar aus immer fernerer Ländern. Denn Deutschland liegt mit dieser Entwicklung, für die kein demographiegeschichtlicher Präzedenzfall bekannt ist, zwar unter den westlichen Industrienationen (noch) an der Spitze, aber der Trend gilt für alle Industrieländer einschließlich mancher, die noch vor kurzem als Entwicklungsländer galten. Dem Bevölkerungswachstum in Entwicklungsländern steht also eine bereits unausweichliche Bevölkerungsschrumpfung in Industrieländern gegenüber. Der wirtschaftlich, sozial und kulturell gravierendere Aspekt der Implosionsspirale, in die die Industrieländer bereits geraten sind, ist indes zweifellos die zunehmende Alterung ihrer Gesellschaften.

In den Entwicklungsländern wuchsen nach dem Zweiten Weltkrieg die Bevölkerungen immer schneller. Nicht nur die Bevölkerungen wuchsen, auch die Wachstumsraten nahmen jährlich zu. Dies ist mit der Rede von der »Bevölkerungsexplosion« gemeint, die aber schon seit 1968 nicht mehr berechtigt ist. Denn seit 1968 nehmen im Durchschnitt der Entwicklungsländer die Wachstumsraten von Jahr zu Jahr ab. Noch markanter ist der Rückgang der Fruchtbarkeit. Sie ist von 6–7 Kindern je Frau im Durchschnitt der Entwicklungsländer 1968 zurückgegangen auf heute unter 3,7. Das sind – in nur 25 Jahren – rund 70 % des Weges zu einer Geburtenzahl je Frau, die gerade hinreicht, damit die Kindergeneration die Elterngeneration ersetzt. Sie liegt in Entwicklungsländern wegen der noch höheren, wenngleich rapide gesunkenen Kindersterblichkeit deutlich über 2,1, im Durchschnitt eher bei 2,5.

4. Revision des Neomalthusianismus – Die Herausforderung annehmen

Wofür England zweihundert Jahre brauchte, das lief in Japan in hundert, in Korea in fünfzig Jahren ab. Inzwischen nennt die Demographiegeschichte eine ganze Reihe weiterer historischer Beispiele von demographischem Übergang, von Griechenland im 7. und 6. Jahrhundert vor Christus bis zu den Niederlanden (heute mit 450 Einwohnern je km² das dichtest besiedelte Land Europas) im 16. und 17. Jahrhundert, jeweils verbunden mit einer auf die Bevölkerungszunahme folgenden wirtschaftlichen und kulturellen Blüte¹⁷, aber auch Beispiele politischen und kulturellen Niedergangs infolge eines Absturzes der biologischen Fruchtbarkeit

wie in Rom.¹⁸ Jean-Claude Chesnais vom *Institut National des Etudes Demographiques* (INED) in Paris ist überzeugt, daß das Bevölkerungswachstum den Entwicklungsländern letztlich zum Vorteil gereicht.¹⁹

Beim Transfer von Know-how aus den Industrieländern können die Entwicklungsländer die Fehler, die bei uns gemacht wurden, wiederholen oder vermeiden. Dies gilt ebenso für Fehler, die sich unter dem Stichwort Ökologie zusammenfassen lassen, wie etwa für solche, die bei uns zu tiefgreifenden Störungen des Familiengefüges geführt haben. Ein noch größerer Dienst der Industrieländer an den Entwicklungsländern als es ihre Aufwendungen für Entwicklungshilfe sind, ist mit Sicherheit die Arbeit der Industrieländer an der Korrektur eigener, etwa ökologischer Fehler. Den Primat dieser Hausaufgaben der Industrieländer für eine weltweit zukunftsfähige, das heißt nachhaltige Entwicklung (*»sustainable development«*) hat mindestens der Umweltgipfel in Rio 1992 erwiesen. Zweifellos bringt auch der Transfer neuerer kapitalintensiverer Technologien den Entwicklungsländern einerseits schnellere Produktivitätssteigerungen, andererseits relativ weniger Arbeitsplätze. Der Herausforderung einer klugen Steuerung und des sozialen Ausgleichs sind aber viele Entwicklungsländer noch keineswegs gewachsen.

Bei der Unterscheidung von positiven und negativen Entwicklungen ist Vorsicht am Platz. So sollte man etwa differenzieren zwischen den bedrückenden Menschenballungen in wenigen Megastädten (besonders in Lateinamerika) und der prinzipiell durchaus wünschenswerten Verstädterung, die mit der Entwicklung Hand in Hand geht und diese fördert. Die Städtebildung ist Ausdruck gelingender Ablösung von der Landwirtschaft als einziger Lebensgrundlage und Voraussetzung für die Bildung abstrakterer politischer und sozialer Ordnungen, also auch demokratischer Verhältnisse. Übermäßige Landflucht mit der Folge gewaltiger Slumbildung um die Großstädte sind jedoch nicht nur Anpassungsnotwendigkeiten an einen zwar unausbleiblichen, aber zu schnell verlaufenden Prozeß, sondern auch Folge wirtschaftspolitischer Steuerungsfehler (z. B. Preisprivilegierung der städtischen Bevölkerung und Preisdiskriminierung der Bauern bei landwirtschaftlichen Produkten mit der Folge mangelnden Investitionsinteresses, d. h. einer Vernachlässigung der Entwicklung des ländlichen Raums) und politischer Steuerungsmängel (z. B. Gründung neuer urbaner Zentren).

Ähnliche Steuerungsmängel liegen auch den meisten Umweltschäden in Entwicklungsländern zugrunde. Entwaldungen durch Kahlschlag ließen sich durch geregelte, arbeitsplatzschaffende Forstwirtschaft vermeiden, Brandrodungen von Regenwäldern dadurch, daß, statt ausgelaugte Böden aufzugeben, in die Böden investiert würde. Hierzu ist zweierlei erforderlich: daß die Eigentumsverhältnisse an Grund und Boden hinreichend klar und langfristig gesichert sind, damit die Eigentümer Interesse entwickeln zu investieren, und daß landwirtschaftliche Produktion einschließlich der Investitionen in Böden (etwa Dünger), Saatgut und Know-how (etwa Fruchtwechsel) *»sich rechnet«*. Jedenfalls sind die Länder mit zurückbleibender oder gar – wie hier und da in Afrika – zurückgehender landwirtschaftlicher Produktion und ökologischem Raubbau meist Länder, in denen Grund und Boden ein freies Gut ist. Dies wiederum ist nur in eher unterbevölkerten Regionen möglich.

Im Machako-Distrikt Kenias hat sich die Bevölkerung von 1930 bis 1990 verfünffacht und die landwirtschaftliche Produktion pro Kopf verdreifacht, ist also fünfzehnmal größer als 1930. Tiffen, Mortimore und Gichuki belegen mit Fotos von zuvor und danach, daß sich die Umwelt verbessert hat.²⁰

Gemäß Weltbank 1993 beträgt der landwirtschaftlich genutzte Festlandanteil der Erde rund 11 %. »Wenn die Entwicklung der Ernteerträge und die projizierte Verlangsamung des Bevölkerungswachstums anhalten«, schreiben Mitchell und Ingco, »dann werden auch die Zugewinne der letzten dreißig Jahre in der Welternährungslage sich fortsetzen. Sollte Malthus am Ende doch noch recht behalten damit, daß das Bevölkerungswachstum der Nahrungsmittelproduktion davonläuft, können wir mindestens jetzt feststellen: Malthus muß warten.«²¹ Waggoner fügt hinzu, daß die gegenwärtig in Anspruch genommenen landwirtschaftlichen Flächen und Ressourcen gut und gerne ausreichen, um 10 Milliarden Vegetarier zu ernähren. Und wenn die Erträge allgemein auf das Niveau geläufiger Spitzenerträge angehoben würden, entsprächen sie einem Pro-Kopf-Konsum von 3000 Kalorien pro Tag für 10 Milliarden Menschen.²²

Nach wie vor bekunden die Anhänger aktiver internationaler Bevölkerungspolitik Zweifel daran, ob denn das Gesetz vom demographischen Übergang auch in der Dritten Welt wirklich greift. Mindestens galten einige Regionen lange Zeit als refraktär. Seit verschiedene islamische Länder sinkende Fruchtbarkeitsraten meldeten²³, schien nur noch Afrika südlich der Sahara sich einem demographischen Übergang zu verweigern. Zudem handelt es sich um die nahezu einzigen Länder, in denen in den letzten Jahren die Nahrungsproduktion zurückgegangen ist und sich das Pro-Kopf-Einkommen verschlechtert hat, wofür allerdings unschwer auch politische Gründe angeführt werden können, insbesondere die politische Behinderung der Menschen an der Entfaltung ihrer wirtschaftlichen Kreativität und Leistung durch abschöpfende Eliten und Regierungen, die gleichwohl jahrzehntelang international hofiert wurden.²⁴ Nun berichtet im November 1994 (also nach Kairo) das Informationsblatt zur Weltbevölkerungskonferenz der *Deutschen Stiftung Weltbevölkerung* für Afrika »auf breiter Front ein markantes Sinken der Fertilität«.

Mitunter halten auch offizielle Quellen Überraschungen bereit, was die Zuverlässigkeit demographischer Angaben betrifft. Gemäß den Weltbankberichten der 80er Jahre wuchs die Bevölkerung Nigerias von Jahr zu Jahr um rund 3 % und wurde für 1990 mit 115,5 Millionen angegeben. Gebildete Nigerianer schätzten sie damals auf 120–130 Millionen. Eine Volkszählung gab es erstmals 1991. Sie wurde zwar von der Regierung nicht offiziell anerkannt, ergab aber bereinigt um die 90 Millionen. Der Weltbankbericht 1993 gibt sie aber für 1991 mit 98,5 Millionen an, was die Fehlschätzungen von 25–40 auf immerhin noch knappe 20 % mildern mag. Trotzdem: Worauf beruhten die Angaben des jährlichen Zuwachses von 3 % in den 80er Jahren?

Es ist unbestritten, daß starkes Bevölkerungswachstum – zumal kurzfristig – zu wirtschaftlichen Ungleichgewichten und sozialer Anpassungsnot führt und auch sonst bestehende Probleme verschärfen kann, deren eigentliche Ursache aber nicht das Bevölkerungswachstum selbst ist. Ein Land mit Extrembedingungen wie Bangladesh mit 790 Einwohnern je km² bei noch vorwiegend landwirt-

schaftlichen Lebensgrundlagen ist aber nicht die Regel, sondern eine Ausnahme. Indien hat mit ca. 270 Einwohnern je km² eine Besiedlung ähnlich der Deutschlands (240), Festlandchina mit 115 eine ähnlich der Frankreichs (105), bei allerdings großen regionalen Unterschieden. Die schwarzafrikanischen Länder sind, wie auch fast der gesamte amerikanische Kontinent mit Ausnahme von El Salvador, eher unter- als überbevölkert. Ruanda hebt sich mit 270 Einwohnern je km² (vor den Unruhen) deutlich von den Nachbarländern mit meist weniger als 10 % dieser Besiedlungsdichte ab. Gleichwohl wäre es voreilig, das gewiß starke Bevölkerungswachstum in Ruanda zur Ursache der Massaker zwischen Tutsis und Hutus 1994 zu erklären. Zu offensichtlich spielen hier ethnische und politische Gründe eine Rolle, die auch nicht auf Ruanda beschränkt sind.

Sieht man von Ländern mit Krieg, Kriegsfolgen oder offenkundiger politischer – meist sozialistischer – Mißwirtschaft ab, sind aus bevölkerungsreichen Regionen der Welt in den letzten dreißig Jahren Hungersnöte nicht berichtet worden, sehr wohl jedoch aus sehr schwach besiedelten Gebieten wie der Sahelzone. Ernährungsmängel aufgrund sozial ungerechter oder geographisch erschwerter Verteilung sind ein anderes Problem. Regelrechte Hungersnöte sind heute eher Transport- als Produktionsprobleme.

5. Entwicklung ist die beste Familienplanung

Nimmt man die Fakten zusammen, stellt sich schon die Frage, ob die 17 Milliarden Dollar, die in Kairo jährlich für eigene Familienplanungsprogramme vorgesehen wurden, nicht besser für Entwicklung und damit zur Beschleunigung des demographischen Übergangs in den Entwicklungsländern ausgegeben würden. Der weltweite Geburtenrückgang wird von den internationalen Bevölkerungsplanungsagenturen vor allem der Wirksamkeit von Familienplanungsprogrammen zugeschrieben²⁵, während unabhängige Autoren dies eher bezweifeln.²⁶ Eine Studie der Johns Hopkins University räumt bevölkerungspolitischen Maßnahmen allenfalls 20 % der Wirkung ein.²⁷ 80 % sind demnach Folge fortgeschrittenen demographischen Übergangs.

Es stellt sich sogar die weitergehende Frage, ob die nach Vorbildern in den Industrieländern angelegte Familienplanungsstrategie von Kairo nicht auch die heutigen Entwicklungsländer – womöglich vor Abschluß des natürlichen Prozesses ihres demographischen Übergangs – in die Implosionsspirale ziehen wird, in die die Industrieländer bereits geraten sind. Kernstück des Programms ist eine mit den Schritten »Anleitung, Information, Aufklärung, Kommunikation, Beratung«²⁸ beschriebene Werbung für Verhütung, die jene »unmet needs« (ungedeckter Verhütungsbedarf) schafft, die im letzten Schritt durch »Dienste« zu befriedigen sind.

Jean Bourgeois-Pichat berechnete 1988 nach den für die UNO-Weltbevölkerungsprojektionen gebräuchlichen Methoden, aber unter der Prämisse, daß auf die Dauer alle Länder der Welt – die heutigen Entwicklungsländer 150 Jahre später als die heutigen Industrieländer – das Reproduktionsverhalten der Deutschen im Jahre 1988 übernehmen und dann dabei blieben, daß die heutigen In-

dustrielländer im Jahr 2250, die heutigen Entwicklungsländer im Jahr 2400 ausgestorben sein würden. Bourgeois-Pichat ging es aber weniger um eine Prophezeiung als darum zu zeigen, daß auch Langzeitzukunftsprojektionen nichts anderes ergeben, als man zuvor in die Rechner eingespeist hat. Das wirkliche Interesse seiner Arbeit richtete sich auf die absehbaren Bevölkerungsentwicklungen im europäisch-christlichen Kulturkreis im Vergleich zu denjenigen im islamischen, chinesischen, sonst asiatischen und lateinamerikanischen Kulturkreis. Es dürfte in den heutigen Industrieländern kaum an Politikern fehlen, die in Bourgeois-Pichats diesbezüglichen Szenarien weltbevölkerungspolitischen Handlungsbedarf ausmachen. 1939 betrug der Anteil der westlichen Industrieländer 33,1 % der Weltbevölkerung, 1988 noch 23 %, laut Szenario von Bourgeois-Pichat mit Tendenz zu 11,8 % im Jahr 2100.

Natürlich kann niemand zukünftige geschichtliche Unwägbarkeiten und Verhaltensänderungen der Menschen, die darauf reagieren, voraussagen. Aber die Vorstellung, menschliche Fruchtbarkeit lasse sich politisch oder sozial je nach Bedarf beliebig nach oben und nach unten steuern, dürfte eher zu den Relikten einer Machbarkeitseuphorie gehören. Für das Absacken der Fruchtbarkeit in den Industrieländern ist kein historischer Präzedenzfall bekannt. Und klassische Versuche pronatalistischer Politik wie der *Code de la Famille* in Frankreich 1939 hatten recht bescheidene Wirkung. Charles De Gaulle gab jedenfalls nach dem Krieg die Wunschdevise aus: »Douze millions de bébés de plus!« Die DDR hat zwischen 1975 und 1980 durch soziale Anreize einen vorübergehenden Wiederanstieg der Fruchtbarkeit von 1,55 auf 1,95 Kinder je Frau erreicht. Dann fiel sie bis 1989 wieder auf den Stand von 1975, um nach der Wende in den neuen Bundesländern 1994 mit 0,77 den weltweit tiefsten Stand zu erreichen. Schweden hat seit 1983 immerhin das Durchschnittsalter der Erstgebärenden senken können und gerade das Ersatzniveau der Fruchtbarkeit noch einmal erreicht.

Zum neomalthusianischen Repertoire der Bevölkerungsplaner gehört die Vorstellung, in den Entwicklungsländern setzten die Menschen unkontrolliert und bedenkenlos Kinder in die Welt. Träfe das zu, so Lord Bauer²⁹, dann müßten dort die Frauen ja so viele Kinder bekommen, wie es biologisch möglich ist. Das sei aber nirgendwo der Fall. Selbstverständlich hätten alle traditionellen Gesellschaften seit jeher Familienplanung betrieben. Tatsächlich hätten dort die Menschen, wenn auch nicht im Einzelfall, aber doch im Großen und Ganzen, so viele Kinder, wie sie wünschen.

Diese Auffassung vertritt auch der Weltbankökonom Lant Pritchett³⁰, der die in Kairo propagierte Zahl von 120 Millionen Frauen mit »ungedektem Verhütungsbedarf« einer kritischen Prüfung unterzieht und für weit überzogen erklärt. Hier seien wahllos selbst unfruchtbare und weitgehend enthaltsam lebende Frauen sowie solche mitaddiert worden, die aus religiösen oder sonstigen Gründen auch dann keine Kontrazeptiva nähmen, wenn sie Zugang dazu hätten. Statt der konkret für Uganda ermittelten 27 % der verheirateten Frauen mit »ungedektem Verhütungsbedarf« seien allenfalls 5 % anzusetzen.

Auch *The Economist* vom 28. Mai 1994 geht der Frage nach, ob die Prämisse von Kairo denn überhaupt stimme, daß viele Kinder in der Dritten Welt nicht gewünschte Kinder seien. Denn dies sei ja wohl das »Problem«, dem die Fami-

lienplanungsdienste angeblich weltweit zu Leibe rücken wollten. Theodore Panayotou stellt fest, daß Eltern in der Dritten Welt sich nicht nur viele Kinder wünschen, um im Alter versorgt zu sein, sondern auch, weil unter den Bedingungen schlichter Subsistenzlandwirtschaft die Kinder wertvolle Mitarbeiter sind, etwa beim Holzsammeln, Wasserholen usw.³¹ Der »Aufklärung«, »Beratung« und »Anleitung« dieser Menschen, daß sie weniger Kinder haben sollten, mag, solange ihnen andere Wirtschaftsweisen und kollektive Altersversorgung nicht garantiert werden können, auch ein Hauch von Zynismus anhaften.

Zwar bekennt sich das Aktionsprogramm von Kairo zu jenem Elternrecht auf Familienplanung, das von der Menschenrechtskonferenz in Teheran 1968 formuliert wurde, nach dem die Paare die Zahl und den Abstand der Geburten selbst frei bestimmen dürfen sollen. Dieses Recht soll frei von »unzulässigem Druck« durch »personale Entscheidung informierter Paare« ausgeübt werden.³² Kairo hat aber dieses »Fortpflanzungsrecht« der Paare erstens grundsätzlich zu einem Recht der »Paare und Einzelpersonen« ausgedehnt, zweitens kein Kriterium zur Unterscheidung etwa zulässigen Drucks von »unzulässigem Druck« geliefert, und drittens aus dem Recht auf »personale Entscheidung informierter Paare« eine Pflicht der Weltgemeinschaft zur einseitigen Information und Aufklärung über sowie Anleitung zur Empfängnisregelung nach westlichen Standards und Methoden abgeleitet. Daß zu einer umfassenden Information und Aufklärung etwa auch ethische, gar religiöse Aspekte gehören, findet im Aktionsprogramm von Kairo keine Erwähnung. Übrigens auch nicht in manch kirchlichem Papier.³³ Die Presseinformation zum Weltbevölkerungsbericht 1994 der Vereinten Nationen, herausgegeben von der Exekutivdirektorin des Weltbevölkerungsfonds der Vereinten Nationen, Frau Nafis Sadik, die auch als Generalsekretärin die Weltbevölkerungskonferenz leitete, bewertet im Gegenteil die kulturellen und religiösen Traditionen schlicht als »kulturelle Barrieren«.³⁴ Die fatale Verwechslung zwischen unerwünschter Schwangerschaft und Ablehnung eines geborenen Kindes, wie sie sich mittlerweile in den Industrieländern eingebürgert hat, wird dann wohl auch in die Dritte Welt exportiert.

Gegen Familienplanung an sich hatte die vatikanische Delegation in Kairo keine Einwendungen, und auch der Papst hat immer wieder das Recht der Eltern verteidigt, verantwortlich die Zahl und den Abstand der Geburten selbst zu bestimmen – frei von *jeglichem* Druck, unter Abwägung aller Faktoren und Beachtung des Moralgesetzes, verantwortlich allein vor Gott. Gleichwohl, oder gerade wegen des markanten Unterschieds zur Interpretation des Rechts auf Familienplanung von Kairo, fallen die drei genannten Aspekte der Interpretation von Kairo unter die Vorbehalte des Vatikans: die Ausdehnung der sogenannten »Fortpflanzungsrechte« auf Einzelpersonen, Jugendliche ausdrücklich eingeschlossen; der Ausschluß nicht jeglichen, sondern nur »unzulässigen Drucks«; und die offensichtliche Tendenz zur einseitigen Ausnutzung des Gebots »informierter Entscheidung« zur bloßen oder vornehmlichen Verhütungspropaganda, die ihrerseits kaum den Verdacht der Einmischung und Indoktrination von außen entkräften kann. Der Forderung Roms, daß niemand wegen seiner Kinderzahl diskriminiert oder sozial geächtet werden darf, weder von Behörden noch in der Nachbarschaft, ist nicht genügt mit dem Verzicht auf politische Re-

pression, die in der Vergangenheit sowohl in Indien wie in China noch Applaus und Unterstützung der Weltbank und der US-Regierung fand. Deren Praxis wie auch die der großen amerikanischen Stiftungen, Entwicklungshilfezuwendungen von der Beteiligung des Empfängers an bevölkerungspolitischen Programmen abhängig zu machen, erzeugt oben Druck, der sich nach unten fortsetzt. Und das soll er wohl auch.

Wie Hongkong, Taiwan, Singapur, Korea und andere Schwellenländer, die sich aus dem Kreis der Entwicklungsländer verabschieden, ihren demographischen Übergang weitgehend durchschritten haben, wird auch in anderen Entwicklungsländern die gleiche Entwicklung, die das Bevölkerungswachstum ausgelöst hat, die Kindersterblichkeit weiter senken, die mittlere Lebenserwartung auf unser Niveau heben (beides bedeutet bis dahin von sich aus Wachstum der Bevölkerung) und nach und nach das Zeugungs- und Geburtsverhalten dem dann erreichten Zustand anpassen. Die sinkende Kindersterblichkeit, führte Lord Bauer, immerhin laut UNO-Liste einer der Gründungsväter der Entwicklungsökonomie, im September 1994 in Köln aus³⁵, eröffne den Eltern eine ganz neue Sicht auf das einzelne Kind. An die Stelle der Erwartung, daß von vielen Kindern einige überleben, trete die zunehmende Gewißheit, daß das jetzt geborene Kind ein langes Leben vor sich hat. Damit bekommt die Investition in die Zukunft dieses konkreten Kindes plötzlich Sinn, und damit auch Schulbildung, Verzicht auf Kinderarbeit, Sparen usw. Eine Folge dieses positiven Perspektivwechsels elterlicher Liebe von der Kinderzahl auf die Person jedes Kindes sei dann auch die Einschränkung des Wunsches nach einer großen Kinderzahl.

ANMERKUNGEN

1 Vgl. F. Böckle/H.-R. Hennen/H. Kötter, Armut und Bevölkerungsentwicklung in der Dritten Welt, hrsg. v. d. Wissensch. Arbeitsgruppe für Weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1990, S. 7.

2 Vgl. ebd., S. 17.

3 J. Klug, Lebensbeherrschung und Lebensdienst, Bd. II: Das Leben. Paderborn 1920, S. 278.

4 T.R. Malthus, An Essay on the Principle of Population as it affects the Future. London 1798. Erweitert: Essay on Population. An Essay on the Principle of Population, or a view of its past and present Effects on Human Happiness. London 1803.

5 M. Miegel/S. Wahl, Das Ende des Individualismus. Die Kultur des Westens zerstört sich selbst. München/Landsberg 1993, S. 86 f.

6 Abbey Video Production i. A. v. Family and Youth Concern, 322 Woodstock Road, Oxford OX2 7BS, 1989.

7 S. Kuznets, Economic Growth of Nations. Cambridge/USA 1971; Ders., Population and economic growth, in: *Proceedings of the American Philosophical Society* 11 (1967), S. 170-193.

8 Die deutschen Bischöfe, Kommission Weltkirche, Bevölkerungswachstum und Entwicklungsförderung, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1993.

9 Lord P. Bauer, Bevölkerung, Wohlstand, Entwicklung. Ende der Verdunkelung, in: H. Thomas (Hrsg.), Bevölkerung, Entwicklung, Umwelt. Herford 1995 (in Vorbereitung).

Lord Bauer exemplifiziert hier den Irrtum, das Pro-Kopf-Einkommen als umfassenden Maßstab für Wohlstand zu verstehen, damit, daß die Geburt eines Kindes dann immer eine Wohlstandsminderung, die Geburt eines Kalbes eine Wohlstandsmehrung ist.

10 Rede vor der Mitgliederversammlung der IPPF (*International Planned Parenthood Federation*), Ottawa, November 1989: »The evidence is clear that economic growth in excess of population growth rates can be achieved and maintained by both developed and developing countries.«

11 BBC-Interview v. 12. September 1994, Mitschnitt Transkript R.B. Media, Inc., Springfield/Illinois.

12 C. Clark, Natur, Bevölkerung und Wirtschaftswachstum, in: Lindenthal-Institut (Hrsg.), *Globale Gesellschaft und Zivilisation*. Köln 1975; vgl. auch Ders., *Der Mythos von der Überbevölkerung*. Köln 1975 [Orig. engl. 1973].

13 *New York Times Magazine* v. 2. Dezember 1990.

14 1. Fruchtbarkeit meint die Zahl der Lebendgeburten einer Frau von Pubertät bis Menopause (max. 14–49 Jahre), die Zahl ihrer endgültigen Nachkommen, statistisch auch als Durchschnitt angegeben. – 2. Die altersspezifische Fruchtbarkeitsziffer gibt den Durchschnitt der Lebendgeburten aller Frauen eines bestimmten Jahrgangs (Kohorte) in einem bestimmten Jahr an. – 3. In der (synthetischen) Gesamtfruchtbarkeit(sziffer) eines bestimmten Jahres sind die altersspezifischen Fruchtbarkeitsziffern (2.) aller Jahrgänge der im betreffenden Jahr gebärfähigen Frauen addiert. Die Gesamtfruchtbarkeit (Total Fertility Rate) gibt – zusammen mit der Mortalität – den Trend der Bevölkerungsentwicklung in einem bestimmten Jahr wieder.

15 Davon Ausländeranteil 6,9 Millionen mit rund 100000 Geburten, Deutsche also rund 75 Millionen mit 650000 Geburten oder 8,5 Geburten je 1000 Einwohner.

16 M. Miegel/S. Wahl, a.a.O., S. 87.

17 C. Clark, Natur, Bevölkerung und Wirtschaftswachstum, a.a.O., S. 97.

18 P. Chaunu, *Die verhütete Zukunft*. Stuttgart 1981, S. 51–54, 57 [Orig. frz.: *Un futur sans avenir*. Paris 1979].

19 J.-C. Chesnais, *La Revanche du Tiers-Monde*. Paris 1987.

20 M. Tiffen/M. Mortimore/F. Gichuki, *More People, Less Erosion*. Chichester 1994.

21 D.O. Mitchell/M.D. Ingo, *The World Food Outlook*, International Department of the World Bank, 1993.

22 P.E. Waggoner, *How much Land can Ten Billion People spare for Nature*. Council for Agricultural Science and Technology. Ames/Iowa 1994.

23 G.-F. Dumont, Demographische Entwicklung und regionale wie globale Zukunftsperspektiven, in: H. Thomas (Hrsg.), *Bevölkerung, Entwicklung, Umwelt*, a.a.O.

24 Vgl. Lord P. Bauer, *Black Africa: Free or Oppressed?*, in: M. Walker (Hrsg.), *Freedom, Democracy and Economic Welfare*, Proceedings of an International Symposium 5.–8. Okt. 1986 in Napa Valley/Cal., The Frazer Institute, 1987.

25 Aktionsprogramm Kairo 1994, Ziff. 1.8 und 7.13.

26 Vgl. Lord P. Bauer, *Bevölkerung, Wohlstand, Entwicklung*, a.a.O.; L. Pritchett, in: *Population and Development Review*, März 1994; T. Panayotou, *Population, Environment and Development*, in: R. Cassen (Hrsg.), *Population and Development: Old Debates, New Conclusions*, Overseas Development Council Washington DC 1994, hier zit. n. *The Economist* v. 28. Mai 1994, S. 94.

27 The Johns Hopkins University (Hrsg.), *The impact of Family Planning Programs on Fertility*, in: *Population Reports*, Serie J, Nr. 29, Jan./Febr. 1985.

28 Vgl. Aktionsprogramm Kairo, Ziff. 7.13–14.

29 Lord P. Bauer, *Bevölkerung, Wohlstand, Entwicklung*, a.a.O.

30 L. Pritchett, a.a.O.

31 Th. Panayotou, a.a.O.

32 Vgl. Die deutschen Bischöfe, Kommission Weltkirche, Bevölkerungswachstum und Entwicklungsförderung, a.a.O., S. 30f.

33 Vgl. ebd.

34 Weltbevölkerung Kurzinformation 1994, hrsg. v. UNFPA (United Nations Population Fund)/DGVN (Deutsche. Ges. f. d. Vereinten Nationen). Bonn 1994, S. 2.

35 Lindenthal-Institut Köln, Bevölkerung, Entwicklung, Umwelt. Internationales interdisziplinäres Colloquium Köln 17.-18. u. 24. September 1994, vgl. Anm. 9.

CURT HOHOFF · MÜNCHEN

John Donne, metaphysischer Dichter

John Donne, 1572 bis 1632, etwas jünger als Shakespeare, gilt als der bedeutendste Lyriker dieser an Genies so reichen Jahrzehnte. Er stand an der Schwelle von humanistischer Renaissance zu jenem Zeitalter, das wir Barock nennen. Wichtiger als solche Unterscheidungen war die blutige Grenze zwischen römischem Katholizismus und der englischen Hochkirche. Diese Grenze entschied über Leben und Tod, Erfolg und Unterdrückung. Die Spannung spiegelt sich in Donnes Leben und Dichtung. Er stammte aus einer romtreuen Familie. Der Vater, ein Londoner Geschäftsmann (Eisenhändler) starb, als John zwei Jahre alt war. Die Mutter, eine Großnichte des hl. Thomas Morus, heiratete in zweiter Ehe den Schriftsteller John Haywood. Zwei Onkel Donnes waren Jesuiten und saßen zeitweilig im Gefängnis. Drei Geschwister starben als Kinder. Allen Verfolgungen zum Trotz hielt die Familie an der alten Religion fest.

Als Kind war Donne so altklug und frühreif, daß man glaubte, er würde ein zweiter Pico della Mirandola, der außer Latein und Griechisch Hebräisch und Arabisch gesprochen hatte. Die neuen Humanisten fragten, wie eine Moral ohne das Licht des Glaubens beschaffen sein könnte. Die scholastische Bildung zerfiel unter dem Einfluß tödlicher Strahlen. 1584 kam Donne nach Oxford, wo er alte Sprachen und die Bibel und mit ihnen, wie üblich, Geschichte und Geographie studieren mußte. 1587 soll Donne nach Cambridge gegangen sein. Hier versuchte man die Behauptungen der Physik durch die Aufnahme platonischer Lehren mit der Orthodoxie zu versöhnen. Man lehrte eine bedenklich häretische An-

CURT HOHOFF, Jahrgang 1913, Studium der Literaturwissenschaft in Münster, Berlin, Cambridge und München, wo er seit 1937 als freier Schriftsteller lebt; er ist Mitglied der »Akademie der Künste Berlin« und der »Bayerischen Akademie der Schönen Künste«.

sicht zur gegenseitigen Abhängigkeit von Physis und Psyche: Der geheimnisvolle Zusammenhang des menschlichen Körpers mit Geist und Seele sollte die faßlichste Entsprechung der Zuordnung von Geist und Stoff sein. Diese Lehre war für den jungen Donne, der Liebesgedichte schrieb, eine Offenbarung. Erotische und spirituelle Poesie benützten, nach dem Muster des Hohenliedes, oft ähnliche oder identische Ausdrücke.

Donne schrieb höchst kecke Liebesgedichte, voller Anspielungen, welche in der gelehrten und höfischen Welt von Hand zu Hand gingen. Er setzt die Sonne, welche die Zeit bestimmt, dem Glück der Liebe, das sowohl zeitlos als auch momentan ist, gegenüber. In der Übersetzung Breitwiesers:

Du, Sonne, bist halb so glücklich nicht
Wie wir, das Konzentrat der Welt.
Dein Alter will die Ruh. Doch ist dirs Pflicht,
Die Welt zu wärmen – wärm uns, so ists bestellt.
Schein uns und du bist überall. Dies Kabinett
Sei deine Sphäre, Brennpunkt dieses Bett.

Donne konnte seine Studien nicht durch Examania abschließen, da er als Katholik die 39 regulativen Artikel, das Glaubensbekenntnis der Staatskirche, auf Grund eines päpstlichen Verbots nicht unterschreiben durfte. Darin waren das Englische als Kirchensprache und der Eid auf die Suprematie des Königs festgelegt. 1591 begann er in London Jura zu studieren, wohl in der Hoffnung auf eine private Stellung. Er fand sie auch, unter andern als Sekretär des Bischofs von Durham.

Vergeblich erwarteten die Katholiken von König Jakob I., dem Sohn der hingerichteten Maria Stuart, eine Duldung. Jakob, ein Machtmensch und hoch gebildet, hielt jedoch am Gottesgnadentum und den regulativen Artikeln fest. Damals starb Donnes einziger Bruder im Gefängnis, weil er einen papistischen Geistlichen verborgen gehalten hatte.

Der König verlangte von dem berühmt gewordenen Dichter den Übertritt zur Staatskirche. Jahrelang kämpfte Donne mit theologischen Skrupeln, die sich in seinen Gedichten spiegeln. Isaac Walton, Donnes Freund und erster Biograph, ein frommer Mann, schrieb: »Etwa im neunzehnten Lebensjahr, noch unentschieden, welcher Kirche er angehören solle und bedenkend, wie wichtig es für seine Seele sei, orthodox zu wählen, hat er, um alle Skrupel zu stillen – zumal seine Jugend und seine Gesundheit ihm ein langes Leben versprochen –, für eine bestimmte Zeit alle Studien der Gesetze und alle Wissenschaften, die ihn auf eine bestimmte Religion festlegen könnten, aufgegeben und nur Theologie betrieben, so wie sie damals zwischen der römischen und reformierten (d. h. hier anglikanischen) Kirche strittig waren.«

In dreisten Satiren hat Donne Kritik am machtpolitisch bestimmten elisabethanischen Staats- und Kirchenwesen geübt. Eine bequeme Ökumene gab es ja nicht. In den Auseinandersetzungen kreuzten sich politische, ständische und religiöse Interessen mit revolutionären Tendenzen eines intrigenreichen Hofes; die Masse des analphabetischen Volkes wußte nicht, um was es ging. Nur wenn man

dies Kräftespiel übersieht, entschlüsseln sich gewisse Zeilen, wo auf die Wende von Elisabeth zu ihrem Neffen Jakob I. angespielt wird.

This man, so great, that all that is, is his.
Oh, what a trifle and poor thing he is.

Das Reimspiel mit *is* und *his*, spöttisch und verspielt vorgebracht (Dieser Mann, so groß, daß alles, was ist, sein ist – oh, welch ein läppisch armes Ding er ist), wurde als Topos für menschliches Unglück allgemein verstanden und belacht. Die Verhältnisse waren nicht nur unsicher, weil alles Leben unsicher ist, sondern Donne bezog die Unsicherheit auch auf die sphärische Sympathie der Liebenden. Es wird berichtet, daß er sich nicht nur in seine theologischen Studien vertieft, sondern Frauen nachgestellt und Theater besucht habe. Er hat vermutlich Christopher Marlowe gekannt, den Dichter des ersten an Gott und der Welt verzweifelnden Faust und des unchristlich mörderischen Tamerlan-Dramas. Donnes Liebesgedichte sind sinnlich glühend und fast überdeutlich roh in ihren Anspielungen. Den wehleidigen Petrarkismus der Zeit ließ er hinter sich zugunsten von Ovids *Amores*. Die körperliche Liebe ist Bild geistiger Neigung, der Hauch des Mundes ist Ausdruck der Seele; der Tod der Geliebten zieht den des Liebenden nach sich. Hier lebt die platonische Elementenlehre fort, wonach Gold zu Gold und Eisen zu Eisen kommen muß, damit der vollkommene Mensch, auch bisexuell, entstehen kann:

Wenn du seufzt, seufzt du nicht Wind,
Seufzt *meine* Seele aus.
Wenn du weinst, ungnädig Kind,
Rinnts Lebensblut *mir* aus.
Unmöglich ist,
Daß du mich so liebst wie du sagst,
Wenn du mit dir an mir verzagst:
Weil du mein Bestes bist.

Man muß sich von der modernen Auffassung von Dichtung als Erlebnis freimachen. Diese Auffassung hat sich seit Goethe durchgesetzt und ist schuld daran, daß wir die Literatur der Renaissance und des Barock nicht richtig lesen. Lohenstein und Hofmannswaldau, auch Spee und selbst Opitz müssen wir regelrecht studieren. Der unmittelbare Zugang ist fast nie möglich, der auf Klang, Reim und Begriffen ruht. Die Dichtung jener Zeit ist nicht so sehr Zeugnis von Erlebnissen, sondern Kunststück mit Wort- und Reimspielen (*sun/son* – Sonne/Sohn) und Mehrdeutigkeiten. Die Liebesgedichte sind Variationen eines Themas, das seit Adam und Eva gleich ist. Donnes Gedichte fanden Anklang, da sie von aktuellen Anspielungen wimmelten; erst nach seinem Tode wurden sie von seinem Sohn herausgegeben. Mit ihnen wurde Donne Chorführer der »metaphysischen« Dichter. Der Ausdruck, von Dr. Samuel Johnson ironisch gemeint, hat sich durchgesetzt. Da die Seele unsterblich ist, erhält die Liebe religiösen Wert. Der platonische Gedanke von der Verfallenheit der Erscheinungswelt und der

christliche von der Herkunft der Seele von Gott und ihrer Vereinigung mit ihm als Ziel spielen ineinander. Donnes Liebesbeteuerungen haben nichts gemein mit der galanten Kavalierslyrik der Zeit. Er drückt sich wissenschaftlich aus:

Was jemals stirbt, war niemals ganz vermischt.
Ist unsre Liebe eins, sind du und ich
An Liebe gleich, daß keins erschlaft: da ist kein Tod.

Die Erschütterung des überlieferten Weltbilds durch Physik und Philosophie gewann für Donnes Dichtungen Bedeutung, während die Masse der zeitgenössischen Poeten immer noch Sidney und Spenser folgten, den Schülern Petrarcas und Ariosts, und ihrem wehleidigen Ton. Donne ist herb:

Ich will dir sagen, was du tun sollst, Lieb,
Zu ärgern das Geschick, gleich wie's uns quält,
Und wie ich, fortgeschleppt, dir nahe blieb,
Und wie man es der Nachwelt auch erzählt.

Der Ruhm der Geliebten wird länger währen als der jener Frauen, welche die großen Dichter der Antike inspiriert haben sollen; denn die wurden vergessen, während Donnes Geliebte in seinem Gedicht der Nachwelt erhalten bleibt. Durch Literatur bleibt alles erhalten, denn sie ist das (zeitlose) Kunstwerk.

Lincoln's Inn, die Londoner Juristenschule, hat Donnes dialektische und rhetorische Begabung weiterentwickelt. Sein aktuelles Interesse war wohl das theologische. Die politische Theologie nährte, in der Folge der Reformation, die grausame Epoche der Religionskriege. Der Staat bestimmte, was man glauben durfte; das Individuum mußte sich – wenn nicht freiwillig, dann gezwungen – unterordnen. Donne empfahl den Katholiken in einer kirchenrechtlich gelehrten Schrift die Unterordnung – warum sollten sie nicht die Kommunion unter zwei Gestalten empfangen? Auch gegen die Jesuiten wandte er sich, mit ähnlichen Argumenten wie eine Generation später Pascal in Frankreich. Er begann sich von Rom zu lösen und adligen und geistlichen Gönnern zu empfehlen. In ihrem Gefolge kam er nach Spanien und Frankreich, auf einer Kaperfahrt sogar bis zu den Azoren. Geldmangel und Gesellschaft hinderten ihn, nach Palästina zu fahren. In den Jahren als Sekretär des Bischofs von Durham war er oft als Gast auf den Gütern des Hochadels in Twickenham. Die meiste Zeit konnte er in London verbringen, wo sein Ansehen als Dichter umso mehr zunahm, als er die junge Generation repräsentierte.

Zwar rühmte er sich, der humanistischen Vergangenheit verpflichtet zu sein und vierzehnhundert Autoren exzerpiert zu haben, stets aber suchte er überraschende Vergleiche und neue Gleichnisse:

Wie, wenn du Wasser rührst, mehr Kreise sich
Aus *einem* zeugen, will sich Liebe mehren
Wie unter *einem* Himmel *viele* Sphären –
Und aller Mittelpunkt legt sich in dich.

Die Verbindung oder das gegenseitige Eindringen erotischer und theologischer Empfindungen und Gedanken spricht aus den stilistisch so bezeichnenden Übersteigerungen (»conceits«). Ein Gedicht über die Unvergänglichkeit der Liebe schließt mit der Bestimmung des Breitengrads unter Sonne und Sternen – um zu prüfen, wo und wann die Dunkelheit der Liebe eintritt. In der Jugend sind die Gedichte spöttisch und ironisch; später dringt ein seit der Antike nicht vernommener Realismus ein und wird im Fall der Liebe sehr drastisch: Den Tod sieht er im Toten, die Liebe im Bett; der Luzientag, der kürzeste des Jahres, verspricht die Auferstehung im Frühling. Das Geheimnis der Geburt Christi erscheint in der Krippe. Annemarie Schimmel überträgt ein Schlüsselgedicht, *The Canonisation*, die frivole Heiligsprechung durch Liebe, so:

Wir können sterben – leben nicht – durch Lieben,
 Und paßt für Grab und Bahre nicht
 Unsre Legende, so doch fürs Gedicht,
 Und wird kein Chronikblatt mit uns beschrieben,
 Baun wir in Versen Räume fein:
 Es schließt die Urne, zierlich klein,
 Doch soviel Staub wie weite Gräber ein.
 Man wird uns, durch der Verse üben,
 Kanonisiert'n fürs Lieben.

Wie schwierig das Übersetzen solcher im Urtext klingender und schwingender Verse ist, zeigt die Übertragung der letzten dieser Zeilen durch Breitwieser¹:

Uns bergen Stanzen in Sonetten
 Wie schöne Urnen Asche betten
 Gleich ackergroßem Grabesmonument.
 Und daß der Hymnus von uns spricht
 Als Heiligen der Liebe ...

Des Interesses halber sei eine Übersetzung von Flatter mitgeteilt, wo der liedhaft-sangbare Ton einen Widerhall findet:

Sag mir – ich weiß es nicht: wo war'n wir zwei,
 Eh wir noch liebten? An der Mutterbrust?
 War'n wir nach Kinderart versteckt im Heu,
 Wie Siebenschläfer kaum des Tags bewußt?
 Es war wohl so; denn Rausch und Sucht und Gier
 War wesenloser Wahn;
 Gelang es mir,
 Voll Sehens ihm zu nahn,
 War's nur ein Traum von dir.

Die Musikalität der Donneschen Strophe ist im Deutschen schwer wiederzugeben, da unsere Sprache mehr Silben braucht und weniger Reime hat als das Eng-

lische und bei gleichen Wörtern andere Assoziationen wachruft. Donne spielt gern mit dem Gleichklang verschiedener Wörter; berühmt wurde die Zeile »John Donne – Anne Donne – undone«. Anne Donne war seine Frau, und »undone« schillert mit den Bedeutungen von Vergeblichkeit, »es ist aus« und dem sexuellen Nebensinn vom Aufmachen eines Kleides.

Donne war leidenschaftlich und klug, wohl fähig »Nachricht vom Ungeheuerlichen« zu vermitteln. Er war ein Urdichter vom Geblüt Dantes, Villons, Hölderlins und Rimbauds. 1598 wurde er Privatsekretär bei Sir Thomas Egerton, einem Diplomaten, in dessen Familie er vier Jahre lang lebte. Im Dezember 1602 schloß er mit dessen siebzehnjähriger Nichte eine heimliche Ehe. Sofort verlor er seine Stellung und für einige Zeit seine Freiheit. Der Geistliche, welcher sie getraut hatte, wurde eingesperrt. Da Donne das väterliche Vermögen durch Bücher und Reisen verzehrt hatte, suchte das Paar Zuflucht bei Verwandten. Die Frau wurde Jahr um Jahr schwanger. Von zwölf Kindern starben fünf. Oft soll es an Lebensmitteln und Kleidung gefehlt haben. Hin und wieder brachte der dichterische Ruhm Unterstützungen durch Gönner. Die wirtschaftliche Not hatte Donne ernster gemacht und führte zu einer religiösen Einkehr. Als man ihm aber eine Stellung in der Kirche von England anbot, lehnte er mit der Begründung ab, er eigne sich nicht zum Kleriker. Er scheint mit dem Gedanken des Selbstmords gespielt zu haben. Von der Familie seiner Frau gab es kleine Zuwendungen. Als Dichter verkehrte er im Salon der Gräfin Lucy von Desford, der mehrere Gedichte gewidmet sind. Das Gedicht auf ihren Garten in Twickenham hat Hans Hennecke übertragen:

Gemartert von Seufzern, im Tränenflor,
Such Frühling ich im Jahresring,
Und so empfängt mein Aug und Ohr
Hier Balsam, wie er sonst heilt jeglich Ding;
Doch ich, mich selbst verratend, bring
Die Spinne Liebe mit, Meltau der Welt,
Die noch das Manna uns vergällt;
Und daß der Platz hier zweifellos erschein
Als Paradies, lud ich die Schlange ein.

Im Jahr 1609 versuchte Donne in einer umfangreichen Untersuchung die englischen Katholiken zu überzeugen, sie könnten dem König ohne Bedenken den Treueid leisten. Während die leidenschaftlich geliebte Frau ihr achtens Kind erwartete, 1611, war Donne in Frankreich. Walton spricht von einem Gesicht, das Donne in Amiens gehabt habe: Seine Frau erschien ihm mit offenen Haaren, ein totes Kind im Arm. Später erfuhr er, daß seine Frau in der gleichen Nacht eine Fehlgeburt gehabt hatte. Die Freunde am Hof bemühten sich, daß der von der Hand in den Mund lebende Autor, der bedenklich nervenkrank war, in ein festes Verhältnis zu Thron und Altar trete. Die Krise endete damit, daß er 1615 zum König bestellt wurde, der ihn durch Überredung, vielleicht auch durch Druck, dazu brachte, seinem Elend durch Empfang der anglikanischen Priesterweihe ein Ende zu machen. Die Hochkirche stand zwischen Katholizismus und Protestan-

tismus. Messe und Heiligenverehrung hatte man mit Rom gemeinsam, Ablehnung des päpstlichen Primats, Kommunion unter zwei Gestalten und die englische Sprache des Prayer Books mit den Evangelischen.

In dieser Staatskirche wurde Donne also Kaplan und predigte vor dem Hof. Er riß Jakob und die Seinen »bis zur Verzückung« hin. Die Universität Oxford verlieh dem Günstling des Königs ihre akademischen Grade. Er erhielt eine gut dotierte Pfarre und als Beweis Allerhöchsten Wohlwollens 1621 die Würde eines Dekans von St. Paul. Der Tod seiner Frau hat Donne schwer zugesetzt. In diesen Jahren nahm er seine Mutter zu sich, die übrigens ihre katholische Konfession nie aufgegeben hat. Sie sollte alle ihre Kinder überleben und ist erst 1632 gestorben. Donne hat nie ein Hehl gemacht aus seiner Sympathie für die »bedrückte und gekränkte« Religion seiner Jugend und spottete über die »simple, platte, jähe« Lehre der Genfer Calvinisten und äußerste sich wegwerfend über den Moralismus der presbyterianischen Kleinbürger und ihren Fanatismus gegenüber Heiligenkult und Papsttum. Es sollte unter Cromwell so weit kommen, daß die Puritaner in den katholischen Provinzen Hollands beim Anblick einer Muttergottes an den Häusern in hysterischer Erregung die Statuen attackierten. Unter Donnes Gedichten und Predigten gibt es jetzt Schmähungen gegen Rom. Später nannte er sich, mit einem Wort der verfolgten Iren über abgefallene Geistliche, einen »geraubten Priester« In vielen Gedichten wird ein Gewissenskonflikt in herzbrechendem Flehen um Gnade und in dem Ruf deutlich: »Sieh mich, geliebter Christus, seine Braut, so hell und strahlend.« Seine Meditationen über Welt, Tod, Schönheit und Flüchtigkeit der Zeit fanden in Gedichten auf die Jahreswenden einen grellen Ausdruck:

Zwei Gräber bergen dich und mich.
 Könnts eins: Tod war kein Trennungsstrich.
 Es sei! Wie andre Fürsten müssen wir –
 Die Fürst genug einander für und für –
 Verlassen unser Aug und Ohr im Tod,
 Genährt mit Eiden, salzger Tränen Not,
 Doch Seelen, die von Liebe ganz erfüllt
 – Worin all andres liegt –, stehn dann enthüllt
 Für sich, vielleicht um Lieb vermehrt von oben;
 Die Leiber fahrn zu Grab, die Seele wird erhoben.

Hier redet ein Einsamer mit seinem Gott. Er klagt, bittet, beschwört und betet. Die Schätze des Wissens und der Erkenntnis breitet er vor Gott aus und fragt: Wozu, wenn nicht zum Heil meiner Seele? Donnes Verzweiflung ist keine »poetische« Frage, sondern in den Qualen eines zerrissenen Geistes erlitten. Bezeichnend ist der juristische Aspekt: Donne fühlt sich vor Gericht gestellt und bringt das Für und Wider der Argumente unerbittlich vor. Er fühlt sich im Zusammenhang mit dem Ganzen, als Glied des mystischen Leibes Christi. Er leidet die Passion mit und fordert die Juden auf, ihm, Donne, ins Gesicht zu spucken, weil sie IHN als einen unberühmten Mann kreuzigten; er aber, John Donne, kreuzige Christus täglich, obgleich er IHN als Sohn Gottes in ewiger Glorie kennt. Den

Begriff der Liebe, in der Jugend leichtsinnig umspielt, hat er jetzt, ähnlich wie Clemens Brentano bei uns, zur theologischen Tugend erhöht. So hat Donne, der die letzten Jahre ein Büsserhemd auf der Haut trug, seine Gedichte in Gebete aufgehen lassen. Ihr stetes Thema ist der Tod. Der betende Prediger oder predigende Beter Donne kann uns Heutige in seiner Radikalität freilich erschrecken. Man fragt sich, ob er wirklich so verzweifelt war, wie er dichtete und meditierte; Parallelen dazu gibt es in der spanischen Mystik als Teil der Volksfrömmigkeit, während die Theologie zumal der Jesuiten, theoretisch, eine probabilistische Erklärung des Heilsweges sucht. Donne vertiefte sich in das Thema der Verlorenheit im Dunklen der Seele, ein Grundgefühl des Zeitalters der Religionskriege:

Doch wer bin ich, daß ich zu hadern wage
Mit Dir, o Gott. Ach, schaff aus Deinem Blut
Und meinen Träumen Himmels-Lethe-Flut
Und senk hinein die Sünden meiner Tage!

Darüber war die festlich frohe Gewißheit der Erlösung, das urkatholische Anliegen, fast verlorengegangen. Wenn sich Donne auch gegen den naiven Moralismus der Puritaner wandte, so hat er sich von deren düsterer Lebensangst doch wohl infizieren lassen.

Im Winter 1623 erkrankte Donne und schrieb während eines langen Krankenzustandes dreiundzwanzig *Devotions* d. h. Andachten. Im Jahr darauf veröffentlicht, wurden sie ein beliebtes Andachtsbuch der Zeit. Es sind nicht Ansprachen eines gelehrten Domherrn, sondern Auslegungen der Psalmen, Kirchenväter und Gebete, befrachtet mit biblischen Beispielen, wir würden sagen: Barocke Meditationen. Ihnen hat Ernest Hemingway den Titel seines Romans *For Whom the Bell Tolls* (Wem die Stunde schlägt) entnommen. Einen ähnlichen Charakter haben die Predigten. Hundertsechzig haben sich erhalten und nehmen in der modernen Ausgabe (Berkeley 1953–62) zehn Bände ein. Donne will keinen oratorischen Prunk entfalten; er will die Hörer und Leser beschwören und überreden. Es sind Predigten aus einem tief bekümmerten Herzen. Der Glaube war für ihn keine Verstandes-, sondern Herzenssache. Keine Übertragung kann den Originalton wiedergeben. In einer Meditation über die Furcht Gottes heißt es, in der Übersetzung von Annemarie Schimmel: »... Furcht und Freude bestehen zusammen, nein, machen einander aus. ›Die Weiber gingen eilend vom Grab hinaus‹ (Mt. 28,8), die Weiber, welche zu zusätzlichen Aposteln gemacht worden waren, Apostel der Apostel, Mütter der Kirche und Väter und Ahnen der Kirche, der Apostel selbst – die Weiber, Engel der Auferstehung, gingen von dem Grabe mit Furcht und Freude, sie liefen, sagt der Text, und sie liefen auf diesen beiden Füßen, Furcht und Hoffnung, und beides waren rechte Füße. Es freuen sich in Dir, o Herr, welche Dich fürchten, und es fürchten Dich nur, welche diese Freude in Dir fühlen. Nein, Deine Furcht und Deine Liebe sind untrennbar. Wohl werden wir an unzähligen Stellen aufgerufen, Gott zu fürchten, aber das Gebot, welches die Wurzel aller andern ist, lautet: ›Du sollst Gott, Deinen Herrn, lieben!‹«

Während der Pest ging Donne aufs Land und blieb mit den Seinen verschont, aber 1630 brach seine Gesundheit zusammen. Er verbrachte den Sommer in der

Pflege seiner Tochter, doch an Weihnachten konnte er schon nicht mehr predigen. Im Februar 1631 sprach er noch einmal vor dem Hof und dem König. Das Thema lautete: »Das Duell mit dem Tode.« Es sollte seine Leichenpredigt sein. Die Krankheit verschlimmerte sich, vermutlich die Wirkung einer Malaria auf ein hoch empfindliches Nervensystem. Am 31. März starb er und wurde in St. Paul beigesetzt.

ANMERKUNGEN

¹ In den letzten Jahrzehnten gab es mehrere Übersetzungen der Donneschen Gedichte. John Donne, *Metaphysische Dichtungen*, übertragen v. W. Vordtriede. Frankfurt a.M. 1961. John Donne, *Nacktes denkendes Herz* (Gedichte und Prosa), übersetzt v. A. Schimmel. Köln 1969. John Donne, *Hier lieg ich von der Lieb erschlagen*. Englisch-deutsch. Übertragen v. W. Breitwieser. Frankfurt 1994. Alle Bände enthalten Nachworte, Anmerkungen und Daten zu Donnes Leben. Hans Hennecke, Richard Flatter, Rainer Lengeler, Michael Hamburger, Hans Feist, Curt Hohoff und andere haben einzelne Gedichte, verstreut in Anthologien, übertragen. Zu Donnes Lebzeiten wurden nur seine geistlichen Gedichte, Meditationen und Predigten gedruckt. Die erste Gesamtausgabe der Gedichte erschien 1912 in Oxford in zwei Bänden, ed. v. H.J.C. Grierson. Dann setzte ein Strom von Ausgaben und Untersuchungen, auch Taschenbüchern, ein, deren Zahl in allen europäischen Sprachen sich der Tausendgrenze nähert.

ELISABETH HURTH · WIESBADEN

»Ökumene« im TV

*Beobachtungen zur entkonfessionalisierten Unterhaltungsreligion
deutscher Pfarrerserien*

I.

Zwei bekannte Fernsehpfarrer sind seit Juli dieses Jahres wieder im Einsatz und machen sich für ihre Schäfchen stark. Der eine, Pfarrer Henning Schwarz (*Schwarz greift ein*, dienstags 20.15 Uhr, SAT 1), ist ein Gottesmann mit Kripo-Vergangenheit, der im berühmten Frankfurter Bahnhofsviertel als Hobby-De-

ELISABETH HURTH, 1961 in Wiesbaden geboren, Studium in Mainz und Boston, Promotion 1988 (Boston) und 1992 (Mainz), lebt als freie Publizistin in Wiesbaden.

tektiv auftritt. Der andere, Pfarrer Hermann Wiegandt (*Oh Gott, Herr Pfarrer*, mittwochs 22.10, Nord 3), ist ein unkonventioneller Seelenhirte, der in der schwäbischen Gemeinde Talberg die Erwartungen strenggläubiger Kirchenchristen immer wieder durch sein »unheiliges« Tun enttäuscht.

Daß solche Serienpfarrer, wie im Fall von *Schwarz greift ein*, mittlerweile auch von kirchlicher Seite gesponsert werden, hat vielerorts beträchtliches Aufsehen erregt.¹ Bemerkenswert an der jüngsten Koalition zwischen Kirche und Unterhaltungsfernsehen ist, daß man sich scheinbar arrangiert hat mit einem Medium, das immer wieder als allmächtiges, alternatives »Heilsinstrument« kritisiert worden ist (und wird), welches ganz erheblich die wachsende Entkirchlichung vorantreibt. Doch in einer Zeit, in der der »Abbau« selbstverständlicher Kirchlichkeit unaufhaltsam fortschreitet, will und muß man wohl »auch neue, ungewohnte Wege gehen, um mit Menschen in Kontakt zu kommen«.² Für den SAT 1-Medienbeauftragten Ulrich Fischer heißt das konkret, daß die Kirche »das Medium Fernsehen nutzen (muß), um überhaupt noch Menschen zu erreichen«.³ An diesem Punkt herrscht, zumindest in den Chefetagen der Privatsender, volle Übereinstimmung. »Die Massenmedien (sind) heute der Weg ..., christliche Werte zu transportieren«, bekräftigt so etwa der Kabelkanal-Geschäftsführer Karlheinz Jungbeck, schränkt jedoch zugleich ein, daß dabei nur Unterhaltungsserien, nicht aber »belehrende Sendungen« im Verteilungskampf und Einschaltquotenkrieg bestehen können.⁴

Und so begibt man sich ins Unverbindlich-Unterhaltsame, in das Menschlich-Allzumenschliche der Männer in Schwarz, die in ihren konfliktbeladenen Gemeinden zu großen und kleinen Problemherden stürzen: Pfarrer Wiegandt zur Beerdigung eines Obdachlosen, zum Beistand für einen fahnenflüchtigen Soldaten und zur Hilfeleistung für eine mißhandelte Ehefrau, Pfarrer Schwarz zur Resozialisierung von Arbeitslosen und Straffälligen und zum Schutz einer vergewaltigten Türkin. Hier wie dort ist trotz der problemlastigen Grundstimmung moralischer Katzenjammer ausgeschlossen. Beide Serienseelsorger sind Pfarrer, die »anders« sind, streitbare »starke Typen«, »Power-Pfarrer«, die sich im wahren Sinne schlagfertig durchsetzen (beide langen bei Bedarf kräftig zu und tragen dabei auch jeweils ein blaues Auge davon), um dem »Guten« zum Sieg zu verhelfen.⁵

Wer sich diese »Bilderbuch-Pfarrer« (Tr 2) dienstags und mittwochs genauer (und regelmäßig) ansieht, der durchschaut rasch die gleichbleibende Pointe dieser »geistlichen« Unterhaltungskost. Die Serienseelsorger legen das Stigma der Lebensfremdheit und Wirklichkeitsferne ab zugunsten eines sozialetischen Engagements, das sie auch außerhalb der Kirchenmauern an vielfältigen Brennpunkten des Alltags und der Gesellschaft – sei es Arbeitslosigkeit, Vergewaltigung, Kriminalität oder Rassismus – agieren und »sich einmischen« läßt (S II 3). Solche Pfarrer sind weder religiöse Beamte noch Zeremonienmeister, die, gleichsam als dekoratives Element, für kirchliche Serviceleistungen engagiert werden. Sie sind vielmehr lebensnahe Seelenhirten »an der Basis«, die »eingreifen« (Tr 1) und für alle da sind, besonders aber für die schwarzen Schäfchen.

Der Pfarrer als allgegenwärtiger Gottesmann »an der Basis« – dieses Konzept garantiert offensichtlich hohe Einschaltquoten für die Geschichten um den

Hobby-Detektiv Henning Schwarz und den Seelsorger-Kumpel Hermann Wiegandt. Daß der eine ein katholischer Pfarrer und der andere ein lutherischer Geistlicher ist, rückt in dem problembesetzten Spielfeld beider Akteure in den Hintergrund. Der lutherische Pfarrer ist zwar fast in jeder Folge in seine Familie eingespannt und hat entsprechende Ehe- und Erziehungsprobleme zu bewältigen, aber sein katholischer Kollege macht schon früh deutlich, daß »seine« Gemeinde »seine Familie« ist (S I 12) und schaltet sich in allen Folgen in die Sorgen und Nöte dieser seiner »Familie« ein. Im »Familialismus«, im Ausbreiten eines »familiären« Beziehungsgeflechts, in das die Fernsehpfarrer eingebunden sind, laufen beide Serien damit völlig gleich ab. Es zeigt sich: Das je Eigene und Unverwechselbare der christlichen Konfessionen kommt in dem aktivistischen Treiben der Serienseelsorger nicht mehr deutlich zum Vorschein. Die Trennungslinien zwischen den Konfessionen verschwimmen. Einsetzung und Zahl der Sakramente, das Priestertum aller Getauften, Amt und Lehramt in der Kirche, die Ausgestaltung der kirchlichen Ämter – all dies sind Themen, die im »geistlichen« Serienalltag ausgeklammert werden. Gewiß, in der neunten Folge von *Oh, Gott, Herr Pfarrer* wird die Konstellation »evangelisch-katholisch« auch einmal dramaturgisch verarbeitet, aber das Ganze verkommt zur Posse – zu einer gefühlsseligen Liebesgeschichte zwischen der evangelischen Organistin und dem katholischen Kollegen, die komisch-grotesk übersteigert wird durch die panische Angst der Mesnerin, vom katholischen Weihrauch betört zu werden – und bleibt die Ausnahme, denn grundsätzlich sind Unterschiede in Glaube, Lehre und Kirchenstruktur nicht mehr auszumachen.

Angesichts des »Gesetzes der Serie« überrascht dies letztlich nicht. In dem Maße, in dem in TV-Serien alle jeweils aktuellen gesellschaftspolitischen Themen auf die Tagesordnung kommen, unterscheiden sich auch die Bearbeiter dieser Probleme, seien es nun Ärzte, Lehrer, Kommissare oder eben Pfarrer, immer weniger und sind beliebig austauschbar. So verständlich dieser Trend zum Vordergründig-Beliebigen und Einerlei im Serienmilieu ist – daß er sich auch in den Pfarrerserien zeigt, gibt zu denken und bedarf noch erheblicher Klärung und Auswertung, pastoraltheologisch wie religionspädagogisch. Dabei sollte der Blick nicht bei den Gesetzmäßigkeiten der Fernsehunterhaltung stehenbleiben. Zu berücksichtigen ist nicht nur, daß das Programmangebot auf ein konfessionell pluralistisches Publikum zugeschnitten ist und vermehrt diejenigen im Auge hat, die sich in der Kirche nicht beheimatet fühlen, Kirchenferne also, in deren religiöser Sozialisation ein kirchlich gebundener Glaube und die biblische Tradition nicht mehr vorkommen. Liefße man sich nur auf diese Rezeptionssituation ein, dann bliebe nur die Devise: Die Leute abholen, wo sie sind, also vor dem Fernseher, bei einer Familien-, Krimi- oder Krankenhausserie. Dann käme es in der Tat nur darauf an, den »Kundenservice« umzustellen und religiöse Themen aktuell und zeitgenössisch aufzubereiten durch Anleihen aus anderen Unterhaltungsabteilungen (im Fall von *Schwarz greift ein* ist es die Krimiunterhaltung).

Aber diese Strategie, die Form der Verkündigung der stärkeren Unterhaltungsorientierung anzupassen und religiöse Themen entsprechend alltagsnah und unterhaltsam zu verpacken, ist eine Rechnung, die dann nicht aufgeht, wenn

sie nicht mehr als spezifisch christliche Unternehmung erkennbar ist. Der Versuch einer möglichst unterhaltsamen und alltagsrelevanten Einkleidung religiöser Themen verkennt zudem das eigentliche Problem. Denn die Aufgabe gegenwärtiger Glaubensvermittlung besteht gerade nicht nur darin, Altbekanntem Relevanz und Lebensnähe zu verleihen, sondern auch darin, sich der Situation zu stellen, daß das vermeintlich »Altbekannte« eben nicht mehr gewußt wird, daß nämlich eine wachsende Mehrheit die eigene religiöse Heimat und konfessionelle Identität nicht mehr kennt. Die Folgen dieser Wissenslosigkeit und Identitätslosigkeit sind noch nicht absehbar. »Ich lehne den Papst ab«, kann man heute von evangelischen Christen als Begründung dafür hören, warum sie ihrer Kirche den Rücken kehren. Angesichts solcher Begründungen wird das ganze Ausmaß der religiösen Orientierungslosigkeit und Unkenntnis deutlich.

Es ist sicher nicht angemessen, nun einfach das apokalyptische Szenario von Kulturpessimisten und Medienunheilspropheten heraufzubeschwören, um dieses religiöse Analphabetentum und die zunehmende Auflösung des kirchlich-konfessionellen Kontextes von Glaubensfragen dem Massenmedium Fernsehen anzulasten. Aber was speziell die Pfarrerserien als eine Form massenmedial vermittelter »geistlicher« Unterhaltung angeht, drängt sich bei näherem Hinsehen der Eindruck auf, daß solche Auflösungsprozesse auch (oder gerade?) durch »geistliche« Unterhaltungsserien befördert und bestärkt werden, die die Kirchen mittlerweile vermehrt als Vehikel zur eigenen Sympathie- und Imagewerbung akzeptieren. So fördert eine inhalts- und strukturanalytische Untersuchung des Pfarrerbildes und des Kirchenverständnisses in *Oh Gott, Herr Pfarrer* und *Schwarz greift ein* eine frappierende Enttheologisierung und Entkonfessionalisierung religiöser Inhalte zutage. Dieser Substanzschwund und diese Entdifferenzierung zeigen sich in einer geschichtsarmen, trivialen Unterhaltungsreligion ohne konfessionelles Profil.

Was in den »geistlichen« Serien hervortritt, ist nicht »Ökumene« im Sinne einer Einung der Christenheit, und was da als Unterhaltungsreligion jenseits der Konfessionen daherkommt, hat auch nichts mit der gegenwärtigen Entwicklung zu tun, daß sich evangelische Christen für die Begegnung mit der katholischen Spiritualität und liturgischen Tradition öffnen und umgekehrt katholische Christen für eine praktische Reform der kirchlichen Ämter und die Aufhebung des Zölibats eintreten. Was sich letztlich zeigt, ist das profillose Einerlei eines religiösen Fetzensalats, mit dem Themen aus dem allgemeinen gesellschaftspolitischen Bereich religiös »angereichert« werden. Damit ist kein Plädoyer für konfessionalistische Abgrenzungen beabsichtigt, sondern es soll deutlich gemacht werden, daß in der unterhaltsamen TV-Aktualisierung religiöser Fragen konfessionelle Festlegungen und dogmatische Bestimmungen des Glaubens zunehmend ausfallen zugunsten einer genrespezifischen Dramaturgie, die konfessionell geprägte Glaubenspraxis durch eine triviale Einheitsreligion ersetzt.

II.

Diesem Trend entspricht, daß das Pfarrerbild der »katholischen« und »evangelischen« Serie nahezu identisch ist. Fragen nach dem Ursprung und Wesen des kirchlichen Amtes, nach seiner Bedeutung als Dienstamt an Wort und Sakrament oder eigenes »heilsmittlerisches« Amt, nach seiner Autorität in Liturgie, Lehrausübung und kirchlicher Ordnung – alle diese Fragen, die nicht nur theoretisch-dogmatisch sind, sondern auch den Alltag des kirchlichen Lebens betreffen, werden in beiden Serien weitestgehend ausgeblendet. Es ist in diesem Zusammenhang bezeichnend, daß in der »katholischen« Serie *Schwarz greift ein* die Frage, wie das Priesteramt gestaltet werden soll, tabuisiert wird. Eines in der Öffentlichkeit und innerkirchlich zur Zeit wohl umstrittensten Themen, die Frage, ob man auf dem Zölibat bestehen soll oder nicht, wird einfach überspielt.⁶

In beiden Serien zeigt sich überdies: Im unterhaltsamen Rückgriff auf das Allgemein-Menschliche wird die Eigentümlichkeit der Pfarrerrolle zurückgedrängt. Es zählt nicht die seelsorgerliche oder theologische »Qualifikation«, sondern der Nachweis, daß der Pfarrer »ein Mensch wie du und ich« ist (S I 1), der nicht gleich missionarische Seelenmassage betreibt, ein Mann, der als Hobby-Koch und alternativer Radfahrer (wie Pfarrer Schwarz), als Automechaniker und Werbetexter (wie Pfarrer Wiegandt) sowie als Detektiv (dies trifft bezeichnenderweise auf beide zu) vielfältige »weltliche« Fertigkeiten hat, bei denen er den »geistlichen« Stand gleichsam auszieht. Das Pfarrerbild wird dabei vereinheitlicht. Es dominiert das Bild des Menschen »von nebenan«, der von alltäglichen Anfechtungen und individuellen Schwächen nicht verschont ist.

Das Attribut »menschlich« verdienen sich Pfarrer Schwarz und Pfarrer Wiegandt beide in doppelter Hinsicht. Zum einen überzeugt der Pfarrer aufgrund seiner »menschlichen« Qualitäten, seiner Hilfsbereitschaft, Solidarität, Zivilcourage und seines sozialen Engagements. Das Attribut »menschlich« hat zum anderen in beiden Serien aber auch eine antidogmatische und desillusionierende Spitze. Der Pfarrer steht nicht als Repräsentant kirchlicher Amtsautorität im Mittelpunkt, die Serien schauen vielmehr »hinter die Kulissen«, »hinter« Amt und Gewand. Bei diesem Blick »hinter die Kulissen« interessiert die Pfarrergestalt nicht als Theologe oder moralische Autorität, sondern als »normaler« Mensch, der sich auch mal auf den »Teufel Alkohol« einläßt (S II 2, vgl. o 121), Termine verschwitzt und sich in Ausflüchte verliert und insgesamt kaum an die Tadellosigkeit seiner ehrwürdigen Vorgänger, sei es nun Pfarrer Merkle oder Pfarrer Lehmann, anknüpft.

In diesem Rückgriff auf das Allgemein-Menschliche »hinter« Amt und Gewand verschwimmt die Identität der Pfarrergestalt. »Pfarrerliche« Sitten und Gebräuche fallen weg, es gibt kein regelmäßiges Innehalten, keine Andachten, keine geistliche Einstimmung in den Gottesdienst. Tätigkeiten und Lebensraum werden entprofessionalisiert und »entklerikalisiert«. Das Büro von Pfarrer Schwarz ist versachlicht und zeitweilig eine »Müllhalde« aus Zettelwirrwarr (S I 2), oder, wie im Fall von Pfarrer Wiegandt, auf das Outfit eines politischen Engagierten zugeschnitten, der die 68er Ideale nie ganz abgelegt hat. Auch im Tagesablauf ist das Berufsprofil nicht mehr deutlich erkennbar. Die Arbeit um-

faßt Tätigkeiten aus dem Bereich der Sozialfürsorge und Psychotherapie und setzt ein Selbstverständnis voraus, das sich von dem eines Arztes, Anwalts oder Sozialarbeiters kaum unterscheidet. Wiegandt und Schwarz wirken als Multitalente, als sozialdiakonische Betreuer, Erzieher und Bearbeiter gesellschaftlicher Probleme ganz nach außen. Sie sind immer ansprechbar, immer »im Dienst« (o 248) und erfüllt von fremden Krisen und Schicksalen. »Sie tun zu viel für die anderen und zu wenig für sich selber« (o 167), lautet bezeichnenderweise ein Vorwurf aus dem Umfeld von Pfarrer Wiegandt, der in allen Folgen seine »Barmherzigkeit«, sein »Mitleid« und seine »politische Wut« (o 191) so sehr unter Beweis stellt, daß er sich von seinen Kritikern (innerhalb und außerhalb der Serie) den Vorwurf gefallen lassen muß, er mache »Sozialkitsch« und sei ein »Versöhnungstechniker«. ⁷ Pfarrer Schwarz dagegen verliert sich immer wieder in das Metier des Kommissars und reichert seine Arbeit mit detektivischem Fachwissen an – so sehr, daß er sich dem Verdacht aussetzt, er sei »im Prinzip kein Pfarrer«, sondern »ein verdeckter Kriminaler« (S I 12). In beiden Fällen erhält der Pfarrer damit eine »Sammelsurium-Identität«: Der »geistliche« Hobby-Detektiv Schwarz ist ein religiöser Schwarzwaldklinik-Brinkmann und Fahnderpfarrer Schimanski, der Pfarrer-Kumpel Wiegandt ein religiöser Dr. Specht und Liebling Kreuzberg.

Zu dieser verschwommenen Identität fügt sich die Verwischung der Genre-grenzen. Beide Serien sind keine eindeutigen Pfarrerserien. Die Geschichten um Pfarrer Wiegandt gehören ins Genre Familienserie, die Geschichten um Pfarrer Schwarz ins Genre Kirchenkrimi, wobei aber auch hier die Übergänge fließend sind: Die Problemfelder, die Pfarrer Schwarz zu bearbeiten hat, werden ebenso von zwischenmenschlichen Konflikten aus dem Themenkreis Liebe und Familie beherrscht, wie umgekehrt Pfarrer Wiegandt sich bei Bedarf das kriminalistische Instrumentarium von Pfarrer Schwarz zu eigen macht und so auch in Raubmord und Geiselnahme (vgl. Folge 12) verwickelt wird.

Dieser Genreverwischung und gegenseitigen Angleichung entspricht eine für Serienunterhaltung typische Themen- und Problemkonstante. Das Themenangebot der »geistlichen« Serien strotzt nur so von sozialen Problemen wie Arbeitslosigkeit, Jugendkriminalität, Gewalt, Obdachlosigkeit, Fahnenflucht und Rassismus. Diese Themenpalette hat in *Oh Gott*, *Herr Pfarrer* und *Schwarz greift ein* dieselbe latente Struktur: Die Konflikte sind in der Regel personal verursacht und individuell bestimmt. Die vorgeführten sozialen Probleme werden so an Personen und Beziehungen gebunden, nicht aber an Sachverhalte, die eine distanzierte Darstellung nahelegen. Die Konflikte werden damit aber nicht nur personalisiert, sondern zugleich ganz auf den Pfarrer zugeschnitten. Auf ihn, so Dieter de Lazzar, »kommen ... alle Situationen zu, die löst er und die muß er gut lösen«, denn dies ist »das dramaturgische Gesetz einer Fernsehserie, die einen Helden braucht ...« ⁸

Für diese »Lösungen« vertraut der Pfarrer in erster Linie auf sich selbst. Was jeweils in einer Folge an Problemen zu »lösen« ist, wird nicht in die Hände Gottes gelegt, sondern letztlich in den Menschen selbst, in einen sozial-moralistischen Aktivismus, nach dem der einzelne die Aufforderung zu Mitmenschlichkeit, Solidarität und »korrektem« Leben aus eigener ethischer Kraft zu

erfüllen hat. In diesem sozial-moralistischen Aktivismus spielt es keine Rolle, daß der eine Akteur ein vom Bischof bestellter und geweihter Seelsorger der Pfarrei ist und der andere ein selbständiger Träger des geistlichen Amtes in der Kirchengemeinde. Was zählt, sind das Werk und die Person des Pfarrers. Der Pfarrer ist das, was er »macht« und nicht das, wofür er einsteht. Aber dieser Aktivismus reicht allein nicht aus und berührt letztlich nicht den entscheidenden Punkt, die Frage nach der Verankerung im Glauben, nach einem Leben aus einer Mitte heraus. Es genügt nicht, wenn der Pfarrer als »starker Typ« (Tr 2) apostrophiert wird, er muß auch den Blick freigeben und transparent werden für den »Grund der Hoffnung« die »in ihm« ist (1 Petr 3,15). Es genügt nicht, sich das Image eines allgegenwärtigen »Samariters« zu verschaffen (o 217), der sich regelmäßig »einmisch«, ohne die Antwort darauf sichtbar zu machen, warum und in wessen Namen man das ist und tut. So unerläßlich es ist, daß der Pfarrer sich auf die »Gesetze« einer »gesetzeslosen« Welt einläßt (S II 3) – das allein reicht nicht aus, dem Glauben den Weg zu ebnen, wenn nicht klar wird, wo der Einsatz herkommt und mit welcher Legitimation man »eingreift« und »sich einmischt«.

III.

Zu der verschwommenen Identität der »geistlichen« Akteure fügt sich ein vereinheitlichtes Kirchenbild, das in der »evangelischen« und »katholischen« Serie fast deckungsgleich ist. In beiden Serien »konstituiert« sich Kirche in einem Gottesdienst, der weder als verbindliche Verkündigung der Botschaft Christi noch als Gemeinschaft des Glaubens vorgestellt wird, sondern vielmehr als »Zusammenkunft« von Interessierten erscheint, die in einer kurzen Ansprache eine aktuelle Ausdeutung des problemträchtigen Tagesgeschehens erhalten. So wird in der »evangelischen« Serie der Gebets-, Verkündigungs- und Abendmahlteil des Gottesdienstes auf die »Predigt« reduziert und in der »katholischen« Serie ebenfalls jede Aufgliederung des Gottesdienstes sowie das liturgische Regelwerk ausgeblendet zugunsten aktueller Ansprachen. Diese »Predigten« beziehungsweise Ansprachen sind thematisch gleichförmig und auf Alltagsprobleme abgestellt. Ihr Bezug ist nicht ein homiletisch, katechetisch und seelsorgerlich aufbereiteter biblischer Text, sondern ein persönliches Schicksal, ein Einzelereignis, das der Pfarrer jeweils in einer Folge zu bearbeiten hat. Von der visuellen Kargheit der protestantischen Wortverkündigung ist dabei wenig zu spüren, denn wie in der Gottesdienst-Darstellung der »katholischen« Serie dominieren visuelle Eindrücke – die Kamera fährt über den ganzen Kirchenraum, sie zeigt Gesichter und Reaktionen (verbale und non-verbale) der Teilnehmer, die fast ausnahmslos auch immer zugleich von dem jeweils anstehenden Problem »Betroffene« sind. Sobald das Problem abgehandelt ist, verschwinden sie bezeichnenderweise in der Serie auch als Gottesdienstteilnehmer.

So wie die Gottesdienst-Darstellung ganz auf die aktuelle Antwort des Pfarrers auf Lebenskrisen und Alltagsprobleme einzelner Gemeindemitglieder zentriert ist, wird Kirche entsprechend nur im Spiegel der Aktivitäten des Pfarrers wahrgenommen. Die Zustimmungsbereitschaft gegenüber Kirche läuft damit

ausschließlich über die Person des Pfarrers. So kann man in *Oh Gott, Herr Pfarrer* von einem »Kirchenfeind« hören, daß er mit der Kirche gebrochen habe, weil der Pfarrer an seinem schlimmen Schicksal »schuld« sei (o 67). Ähnlich suggeriert der Trailer zur zweiten Staffel von *Schwarz greift ein*, daß es um die Attraktivität der Kirche anders bestellt wäre, wenn es mehr »Power-Pfarrer« wie Schwarz gäbe. Die »Persönlichkeit« des Pfarrers ist so in beiden Serien für das Urteil über Kirche ausschlaggebender als Amts- oder Berufsfunktionen.⁹

In beiden Serien spiegelt sich dieser Sachverhalt in einer gleichbleibenden Dramaturgie, die den Pfarrer jeweils als Anti-Helden aufbaut und das Bild von Kirche und Gemeinde ganz auf diese Person zentriert. Organisierendes Prinzip hierfür ist das »Davidisieren«, das Hans-Jürgen Brandt eingehend für die Darstellung von »Helden« im Fernsehen beschrieben hat. Nach diesem Prinzip verlieren Fernsehfiguren den »Charakter des Übermenschen«, sie werden »menschlicher« gemacht und zum »kleinen David« »reduziert«, der sich gegenüber schier übermächtigen Gegnern und Problemen durchsetzen muß.¹⁰ Dahinter verbirgt sich die Einsicht, daß »Super-Helden«, wenn sie nicht mehr ankommen, eben »verkleinert«, »davidisiert« werden müssen, »notfalls in der Maske des Anti-Helden ...«¹¹ So dient in *Oh Gott, Herr Pfarrer* gerade das Anti-Heldische dazu, die Pfarrergestalt als Sympathieträger aufzubauen. Die Serie präsentiert nicht einen unangefochtenen Vorzeigepastor – »ernst, schwarz, würdig und sehr streng« (o 70) –, sondern einen Mann mit Schwächen und Verletzlichkeiten, der wiederholt scheitert und nicht »für alle Lebenslagen eine Spruch parat« hat (o 9), keinen »gewieften Gemeindepfarrer« also (o 58), sondern einen Geistlichen, den immer wieder »ein Gefühl der Hilflosigkeit« überfällt (o 71) und der am Ende der ersten Folge vor sich hinmurmelt: »Was habe ich bloß falsch gemacht?« (o 60). Ganz ähnlich gesteht der Gottesmann mit »Fahnder«-Vergangenheit im Pilotfilm zu *Schwarz greift ein*: »Ich habe Angst«, und im Titelsong zur Serie verkündet Johnny Logan fetzig-poppig jedesmal das entsprechende Leitwort für die Hauptfigur: »I'm no hero.«

Kennzeichnend für die »davidisierten« Helden ist jedoch, daß alle Schwächen und Anfechtungen positiv umgedeutet werden. Diese Pfarrer, die auch einmal ihre Souveränität verlieren, eine Grabrede fast verschlafen (und sie gar nicht erst vorbereiten) oder sich mit Warenschiebern abgeben, können, gerade weil sie keine Helden ohne Fehl und Tadel sind, ohne Talar-Imponiergehabe und Moralapostel-Mission auf Menschen zugehen. So avanciert der »Anti-Held« zum sympathischen, attraktiven Serienseelsorger, und es erfüllt sich die eigentliche Intention des Prinzips des »Davidisierens«: auf dem »Umweg« über die Verkleinerung wird der Super-Held wieder hereingeholt. Hans-Jürgen Brandt beschreibt das Verfahren als »Mixtur«: »Wird das Destillat des preview-theater mit allen Ingredienzen, mit ernstesten Problemen, dem Realismus des Milieus, den kleinen Schwächen, den äußerlichen Fehlern in die richtige Retorte gegossen, kann man getrost den alten Aufsud des superman hineintun. Das Ganze dann gut schütteln, den richtigen Zeitpunkt der Reaktion abwarten – und dem Gefäß, dem Elixier entsteigt: Homunkulus.«¹² In diesem Fall ein Pfarrer, der in Gestalt des »kleinen David« als Serienheld wiederkehrt und mit der Kirche als solcher identifiziert wird.

Diese Wiederkehr der Heldenrolle zeigt sich auch deutlich in der Figurenkonstellation, die in beiden Serien völlig identisch ist. Die Nebenfiguren sind so gewählt, daß der Pfarrer an Profil gewinnt und Sympathien auf sich zieht. So wird etwa Pfarrer Wiegandt ganz gezielt der verklemmte neupietistische Vikar Keulerleber zur Seite gestellt. Der verbohnte Evangelikale mit seinem starren Fundamentalismus fungiert als kontrastiver Gegenpart zum »fortschrittlichen« Hermann Wiegandt und seiner »modernen«, lockeren Religiosität (o 55). Von ähnlichen stereotypen Gegenpolen umgeben, man denke an den spröden Pater Johannes oder an Ma Beckers naiven Enkel, profiliert sich auch Pfarrer Schwarz als positive Hauptperson und avanciert wie sein »evangelischer« Kollege unaufhaltsam zum »guten und erfolgreichen Gemeindepfarrer« (o 58).

Der Gemeinde selbst aber kommt ebenfalls nur eine Kontrastfunktion zu. Was in beiden Serien jeweils als Gemeinde vorgestellt wird, ist zum einen nur ein Aktionsfeld für den Pfarrer und sein sozialetisches Engagement und spart christliche Gemeindepraxis völlig aus. Zum anderen kommt die Gemeinde in der moralisch-kontrastiven Charakterisierung oftmals einer Karikatur nahe. So wird Pfarrer Schwarz immer wieder mit dem konservativ-ängstlichen Küster Konrad Hellmann und dem intriganten Kirchenvorstand Dr. Vogel konfrontiert. Ein »konfessionelles« Thema, die Diskussion um die Gestaltung einer Marienfigur (vgl. S II 4), gerät in den Händen dieser Gemeindevertreter bezeichnenderweise zur Farce und dient der ironisierenden Pauschalverurteilung von Scheinheiligkeit und religiöser Engstirnigkeit in der Gemeinde. Auf diesen Effekt hin sind auch die Figuren der Kirchengemeinde um Pfarrer Wiegandt gruppiert. Die Frauen des Bibelkreises kommen als spießige, bigotte Gemeindemitglieder daher, die Mesnerin ist eine giftig-bissige Tratschtante, den Pfarrgemeinderäten, allen voran Herrn Stadelmeier, geht es in erster Linie nur um »Einfluß« und »Macht«, der Kirchenpfleger schließlich ist ein »kalter Rechner«, der sich »weder ... für die Menschen (interessiert) noch für das, was die Kirche zu leisten versucht ...« (o 62). Der Pfarrer verselbständigt sich so als Einzelkämpfer von seiner Gemeinde.

Die kontrastive Dramaturgie polarisiert aber nicht nur Pfarrer und Gemeinde, sondern pointiert zugleich auch den Gegensatz zwischen der »Institution« Kirche und der »Person« des Pfarrers. In dieser Dramaturgie der »evangelischen« und »katholischen« Serie spielen Elemente des eigenen Kirchenverständnisses keine Rolle. Fragen nach der Sakramentalität der Kirche und nach dem Aufbau der Kirche aufgrund des allgemeinen Priestertums der Gläubigen von der Gemeinde her treten hinter dramaturgischen Effekten zurück, die individuelle Religionsstile stereotyp gegen die »Amtskirche« ausspielen. Beide Serien setzen dabei das individuelle sozialdiakonische Handeln des Pfarrers gegen das autoritäre, unbewegliche »Bürokratentum« von »offiziellen« Vertretern der »Institution« Kirche. So erscheint der Dekan in *Oh Gott, Herr Pfarrer* als Repräsentant eines »gemessenen«, bürokratisch überkrusteten Christentums, das »weder politisches Engagement ... noch Vorreiter sogenannter moderner Methoden« akzeptiert (o 55). Ähnlich erscheinen in *Schwarz greift ein* »einige Herren in Limburg« als Vertreter eines lebensfremden, formalistischen Christentums, das die »außerdienstlichen Aktivitäten« von Pfarrer Schwarz nicht als »Seelsorge« zulassen will (S II 3).

Diese Vertreter der »Institution« Kirche bilden in der »evangelischen« und der »katholischen« Serie jeweils ein gemeinsames Feindbild, für das die verschiedenen Auffassungen von der Kirche und ihrer organisatorischen Struktur keinerlei Rolle spielen. Der gemeinsame Nenner beider Serien ist die Ablehnung jeglicher Form von »Verkirklichung« und »Glaubensverwaltung«, von veräußerlichten, starren Praktiken, von bürokratischer Administration, von leeren Zeremonien. Gegen diese Zerrformen, die in den meisten Folgen nur auf die institutionale Gestalt der Kirche bezogen werden, setzen beide Serien die Funktion der Kirche als »Solidargemeinschaft« (o 140) und als Forum einer mitmenschlichen Gesellschaft. Kirche als Sozialorganisation – in diesem Punkt ist das kirchliche Selbstverständnis der »evangelischen« und »katholischen« Serie völlig identisch. So gilt Kirche für Pfarrer Wiegandt nicht als Wort Gottes-Kirche, sondern als »Sozialstation« (o 223), die Tag und Nacht offen zu sein hat für Obdachlose, geprügelte Frauen und Fahnenflüchtige. Ebenso betrachtet Pfarrer Schwarz die Kirche als »Anwalt« der »Prostituierten, Zuhälter, Gestrandeten (und) Ganoven« (S II 3).

Dieser gemeinsame Versuch beider Serien, eine Kirche »zum Anfassen« vorzuführen, die sich gesellschaftspolitischen Zeitthemen stellt und sich zugleich um den einzelnen kümmert, entspricht in vieler Hinsicht gegenwärtigen Rückzugsgefechten, in denen sich Gläubige, ungeachtet bestehender konfessioneller Unterschiede, zusammenschließen, um christlichen Glaubensinhalten größere öffentliche Geltung zu verleihen. Aber im Serienmilieu realisiert sich diese Kirche »zum Anfassen« in einem leistungsorientierten ethischen Aktivismus, der sozial-moralistisches Gehabe bleibt, weil in ihm der befreiende Zuspruch eines personalen Gottes nicht mehr vorkommt. So wird in keiner Folge beider Serien einmal expliziert deutlich, daß das von den Serienseelsorgern beständig angebotene »Helfen« ein evangeliumgemäßes Helfen ist, ein »Eingreifen« von Jesus Christus her, nach seinem Vorbild. Die Ausrichtung des Glaubens auf den im Evangelium verkündigten Christus – die eigentliche ökumenische Ausgangsbasis – löst sich vielmehr in eine aktualistisch aufbereitete Problemlöser-Religion auf, die Kirche nur noch als Dekor, als Schauplatz zur Propagierung sozialtherapeutischer Aktivitäten ohne genuin christlichen Hintergrund ins Spiel kommen läßt.

ANMERKUNGEN

1 Vgl. Chr. Hörburger, Zwischen Sakristei und SiPo, in: *FUNK-Korrespondenz* Nr. 7 v. 18. Februar 1994, S. 26–28; O. Fuchs, »Schwarz greift ein« – Fernsehpfarrer als Kirchenwerbung?, in: *Communicatio Socialis* 28 (1995), S. 130–142.

2 Bischof Spital verteidigt *Schwarz greift ein* als »niveauvoll«, in: *Paulinus* Nr. 9 v. 27. Februar 1994, S. 10.

3 Ulrich Fischer in einem Interview mit der *Hörzu*, in: Chr. Hörburger, a.a.O., S. 27; vgl. U. Fischer, Krimiserie mit Gottes Segen. Reflexionen zur SAT 1-Serie »Schwarz greift ein«, in: *Communicatio Socialis* 27 (1994), S. 363–373.

4 Zit. nach St. Teplan, Kirche im Privat-TV: Botschaft und Quote, in: *Weltbild* Nr. 16 v. 22. Juli 1994, S. 21.

5 So der Trailer (= Tr 2) zur zweiten Staffel der SAT 1-Serie *Schwarz greift ein*. Nachfolgende Verweise zur ersten (= S I) und zur zweiten Staffel (= S II) der Serie im Text, ebenso die Zitate aus dem Trailer zur ersten Staffel (= Tr 1). Die Zitate aus der Serie *Ob Gott, Herr Pfarrer* folgen dem Buch zur Fernsehserie (= o), das 1989 als Goldmann-Taschenbuch erschienen ist.

6 Vgl. O. Fuchs, a.a.O., S. 135: »Offensichtlich ist das kein Problem, besser: es darf keines sein«; vgl. auch S II 6, wo das »Problem« süffisant übergangen wird. Auf den Stoßseufzer eines zurückgewiesenen Liebhabers, der den Pfarrer dazu beglückwünscht, daß er mit Frauen »nichts zu tun« habe, antwortet dieser salopp-schlagfertig: »Gewisse Vorteile hat eben jeder Beruf.«

7 B. Baltzer/H.N. Janowski, Unterhaltung mit Pfarrer, in: *Evangelische Kommentare* 12 (1988), S. 731.

8 M. Kötterheinrich, Runter vom Vorturnerwesen. Dieter de Lazzer im Gespräch über Pfarrerserien, in: *medium* 2 (1990), S. 7.

9 Zu dieser Bedeutung der »Person« des Pfarrers vgl. V. Drehsen, Die angesonnene Vorbildlichkeit des Pfarrers, in: *Pastoraltheologie* 78 (1989), S. 103f.

10 H.-J. Brandt, Helden? Gedanken zu einigen Serien im Fernsehen, in: *Frankfurter Hefte* 31 (1976), S. 54.

11 Ebd., S. 60

12 Ebd., vgl. S. 54.

IN EIGENER SACHE – NIKOLAUS Lobkowicz wurde im vergangenen Juli in das Herausbergremium dieser Zeitschrift gewählt; er tritt damit die Nachfolge des verstorbenen Reinhard Löw an. 1931 in Prag geboren, studierte er Philosophie in Erlangen und Fribourg, wo er 1958 promovierte; von 1960–1967 lehrte er an der University of Notre Dame (Indiana), bevor er ab 1967 die Leitung des Geschwister-Scholl-Instituts für Politische Wissenschaften der Universität München übernahm; 1971–1976 war er Rektor, 1976–1982 Präsident der Münchner Universität. Seit 1984

ist er Präsident der Katholischen Universität Eichstätt. Er ist Träger zahlreicher nationaler und internationaler Auszeichnungen. – Veröffentlichungen in Auswahl: *Das Widerspruchsprinzip in der neueren sowjetischen Philosophie* (1959); *Marxismus-Leninismus in der CSR* (1961); *Marx and the Western World* (1967); *Theory and Practice* (1967); *Ende aller Religion?* (1976); *Marxismus und Machtergreifung* (1978); *Wortmeldung zu Kirche, Staat, Universität* (1981); *Irrwege der Angst* (1983); *Europäisches Erbe und seine christliche Zukunft* (1985); *Was brachte uns das Konzil?* (1986).

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT »COMMUNIO«

in Zusammenarbeit mit

REVISTA INTERNAZIONALE DI TEOLOGIA E CULTURA: COMMUNIO

Im Verlag JACA BOOK, Mailand

SVESCI COMMUNIO

Im Verlag KRŠĆANSKA SADAŠNJOST, Zagreb

COMMUNIO. INTERNATIONAL CATHOLIC REVIEW

herausgegeben vom Gemeinnützigen Verein COMMUNIO, Washington D.C.

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE COMMUNIO

herausgegeben vom Gemeinnützigen Verein COMMUNIO, Paris

INTERNATIONAAL KATHOLIEK TIJDSCHRIFT

herausgegeben von v.z.w. FRATERNITEIT VAN DE BOODSCHAP, Gent

REVISTA CATOLICA INTERNACIONAL COMMUNIO

Im Verlag EDICIONES ENCUESTRO, Madrid

MIEDZYNARODOWY PRZEGLAD TEOLOGICZNY COMMUNIO

Im Verlag PALLOTTINUM, Posen

COMMUNIO. REVISTA INTERNACIONAL CATÓLICA DE CULTURA

herausgegeben vom INSTITUIÇÃO COMMUNIO, Rio de Janeiro

REVISTA CATOLICA INTERNACIONAL COMMUNIO

DE LENGUA HISPANA PARA AMERICA LATINA

Im Verlag EDICIONES COMMUNIO LTDA., Santiago de Chile

COMMUNIO. REVISTA INTERNACIONAL CATÓLICA

herausgegeben von ASSOCIAÇÃO CULTURAL COMMUNIO, Lissabon

المقتبس: REVUE CRÉTIENNE INTERNATIONALE, Beirut/Paris

COMMUNIO – KRISTJANOVA OBZORJA. MEDNARODNA KATOLĚKA REVIJA

herausgegeben von PREDSTOJNĚTVO SLOVENSKE PROVINCE DRUŹBE JEZUSOVE, Ljubljana

COMMUNIO. NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

herausgegeben von der Gemeinnützigen Stiftung COMMUNIO ALAPÍTVÁNY, Budapest

REVISTA CATÓLICA INTERNACIONAL COMMUNIO

herausgegeben von COMMUNIO ASOCIACIÓN CIVIL, Buenos Aires

Internationale katholische Zeitschrift »Communio« der COMMUNIO Verlagsgesellschaft mbH. Anschrift von Verlag und Redaktion: Gladbacher Straße 19, 50672 Köln, Tel.: 02 21/952 03 69, Fax: 52 98 89. – Die Internationale katholische Zeitschrift »Communio« erscheint zweimonatlich. Bezugspreis: Einzelheft DM 16,-; das Jahresabonnement (sechs Hefte) DM 63,-; für Studenten DM 42,-; für die Schweiz: Einzelheft sfr 16,-; Jahresabonnement sfr 61.50; für Studenten sfr 41,-; für Österreich: Einzelheft ÖS 145,50; Jahresabonnement ÖS 573,-; für Studenten ÖS 382,-; für alle zuzüglich Versandkosten. Das Abonnement gilt als verlängert, wenn die Kündigung nicht bis 15. November erfolgt. – Unverlangt eingesandte Manuskripte werden nur zurückgeschickt, wenn Rückporto beiliegt; Besprechungsexemplare nur, wenn sie angefordert wurden und die Rücksendung ausdrücklich erwünscht wird.
Erfüllungsort und Gerichtsstand: Köln.

Satz: Greiner & Reichel, Köln

Herstellung: Luthe-Druck, Köln

Vertrieb und Inkasso: COMMUNIO Verlagsgesellschaft mbH, Gladbacher Straße 19, 50672 Köln
Österreich: Verlagsanstalt Tyrolia Ges.m.b.H., Innsbruck · Schweiz: Herder AG Basel

**HERDER-
KORRESPONDENZ**
MONATSFLETT FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION
HEFT 7 90. JAHRESZUG JAN. 1992

FRAGWÜRDIGER SINN

LATEINAMERIKA

Frauen prägen die Theologie mit

KLERUS

Wenn Priester Minderjährige mißbrauchen

KONSULTATIONSPROZESS

Chance für die ökumenische Sozialverkündigung?

Fragen an Theodor Ströten

KIRCHE

Der zweite Band des Erwachsenen Katechismus

ARGENTINIEN

Die Zeit nach der Diktatur hat begonnen

Wie Sie sich präzise informieren und dabei Zeit sparen

In der Herder-Korrespondenz finden Sie jeden Monat das Wichtigste aus Kirche, Religion, Staat und Gesellschaft.

Sie behalten den Überblick, erkennen Hintergründe und durchschauen Zusammenhänge.

Fakten, Hintergründe, Analysen, Kommentare, Interviews. Für Sie ausgewählt und sorgfältig aufbereitet. Sie informieren sich präzise und sparen dabei Zeit.

Coupon für zwei Gratis-Ausgaben

Ja, senden Sie mir kostenlos die nächsten zwei Ausgaben der Herder-Korrespondenz. Wenn ich mich bis eine Woche nach Erhalt der zweiten Ausgabe nicht bei Ihnen melde, wünsche ich Weiterlieferung im Abonnement. Die Herder-Korrespondenz erscheint monatlich und kostet im Abonnement 14,90 DM pro Heft (für Studierende 11,50 DM) zzgl. Porto.

Bitte fotokopieren, ausschneiden und einsenden an: Verlag Herder, Zeitschriften, Herrn Klein, 79080 Freiburg.

Absender:

Vor- und Zuname

Straße

PLZ/Ort

Datum



Unterschrift

Vertrauensgarantie: Innerhalb einer Woche nach Erhalt der zweiten Ausgabe kann ich den Probebezug beim Verlag Herder, 79080 Freiburg, kündigen. Das Datum des Poststempels genügt. Davon habe ich Kenntnis genommen.

Datum



Unterschrift